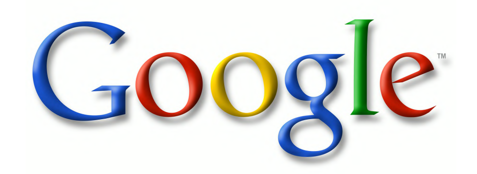
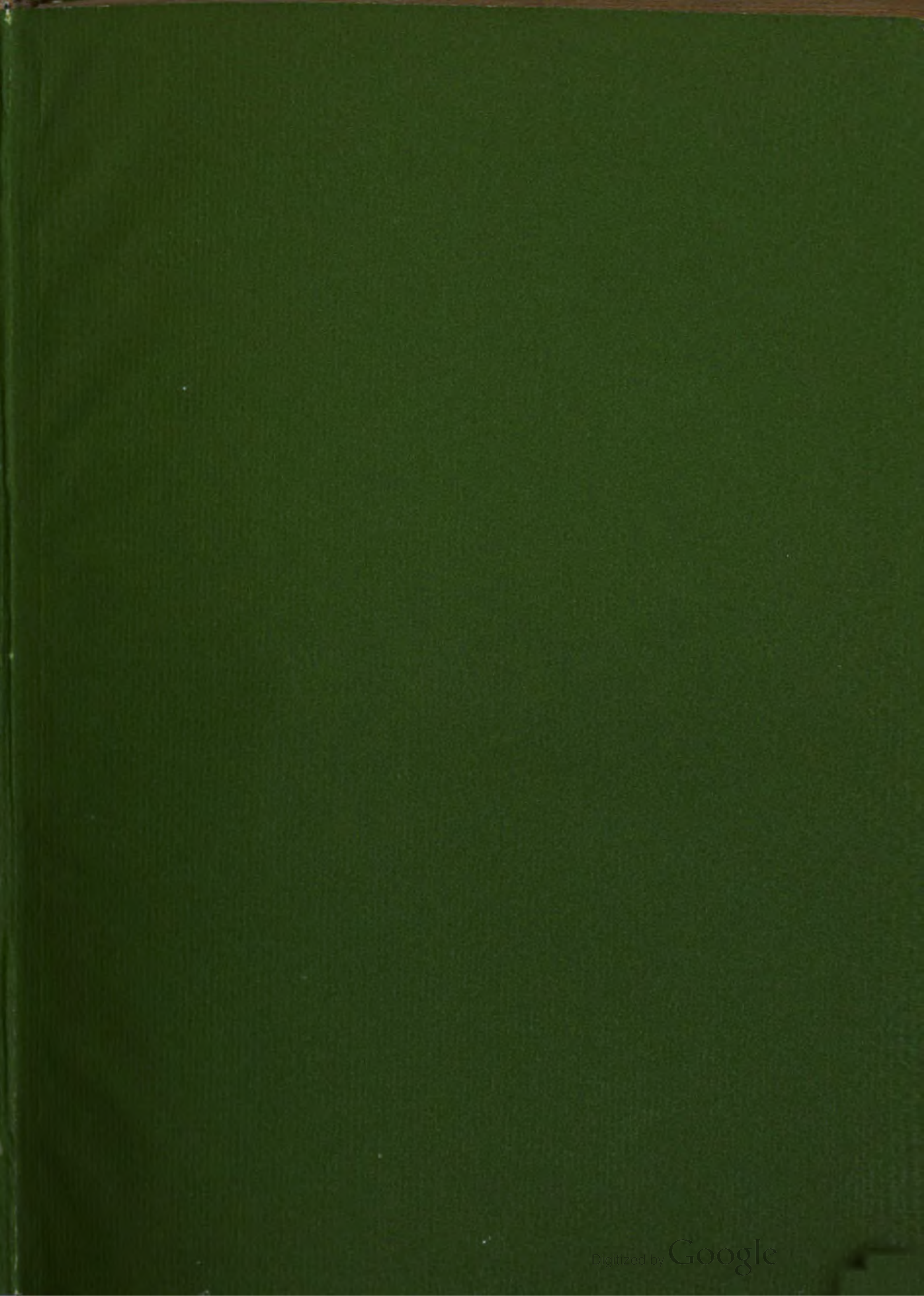


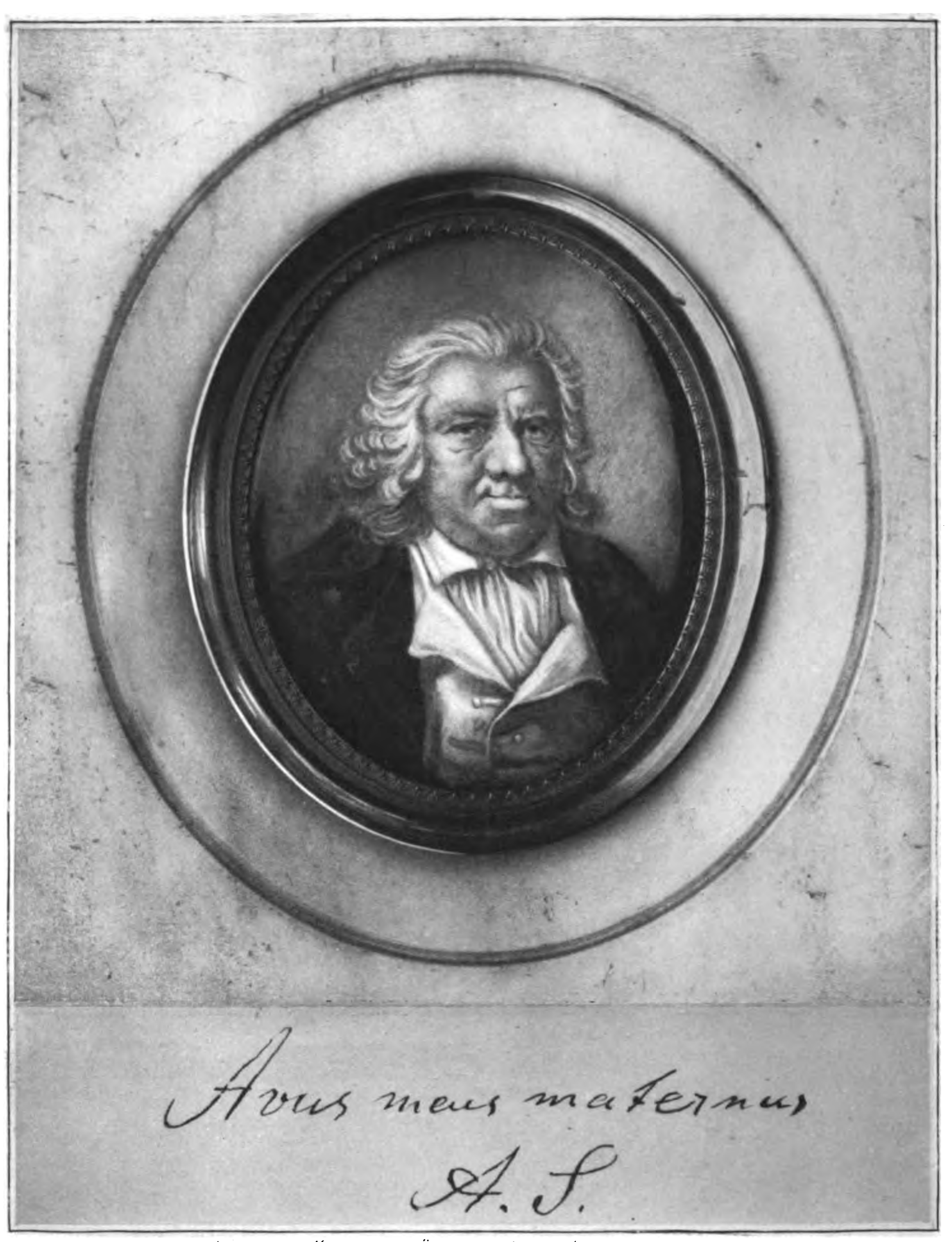


Siebentes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft

1918


Library of
VET TES TAMEN TVM
NOV TAM TVM
Dei Sub Numine Viget
Princeton University.





Nach einer Miniatur im Besitze des Herrn Arthur v. Gwinner

Schopenhauers Großvater

Christian Heinrich Trosiener

Ratsherr zu Danzig

Siebentes Jahrbuch

der

Schopenhauer-Gesellschaft.

Ausgegeben im März 1918.

Kiel 1918.

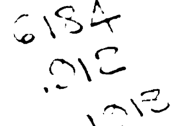
Verlag der Schopenhauer-Gesellschaft.
Kuratorium: Kiel Beseleraliee 39.

Kuratorium der Schopenhauer-Gesellschaft.



Vorwort.

Es mag wohl die stetig anwachsende Anzahl unserer Freunde mit Genugtuung erfüllen, daß auch im vierten Jahre dieses kulturmörderischen Krieges, um dessen Erlebnisse uns viele nachgeborne Geschlechter beneiden werden, unser Schopenhauer-Jahrbuch trotz aller Papiernot und Leutenot erscheinen und mehrere an Inhalt wie an Umfang bedeutende Beiträge unsrer Mitglieder an das Licht der Öffentlichkeit bringen konnte. Allerdings mischt sich in die Freude über diesen Erfolg ein Gefühl des Bedauerns darüber, daß eine Anzahl kleinerer aber wertvoller Beiträge, wie auch die Berichte über das Archiv und die Bibliographie, für das nächste Jahrbuch zurückgestellt werden mußten, in welchem wir hoffen dürfen, sie unter günstigeren Auspizien zum Druck befördern zu können. Ist doch die Hoffnung auf einen endlichen Abschluß dieses unsinnigsten und zwecklosesten aller Kriege, welcher fast die ganze Menschheit in seine Netze zu verwickeln gewußt hat, durch den Verlauf der Ereignisse in demselben Maße gestiegen, in welchem die Sehnsucht nach Frieden und nach dem Wiederaufbau so vieler zerstörter Kulturwerte in dem einen wie dem andern Lager immer mächtiger sich zu regen beginnt. Freilich hat unser Stammvater Schopenhauer, dessen Urteil über das Geschlecht der Bipedes durch die Ereignisse der letzten Jahre eine so traurige Bestätigung erfahren hat, uns gleichwie ein Testament die Worte hinterlassen, daß er nicht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen, sondern der ganzen Menschheit sein Werk widme, und in seinem Geiste geschah es, daß unsre Schopenhauer-Gesellschaft von vornherein durchaus auf



internationaler oder, besser gesagt, supernationaler Grundlage errichtet worden ist, so daß ihre Jahrbücher nicht der Ort sind, patriotischen Gefühlen, so mächtig dieselben uns auch bewegen mögen, freien Lauf zu lassen. Vielmehr dürfen wir hoffen, daß, wie vordem, so auch in absehbarer Zukunft aufs neue wieder englische, französische und italienische Beiträge in diesen Blättern erscheinen und Zeugnis ablegen werden von dem immer mehr zunehmenden Einflusse Schopenhauers auf das geistige Leben der ganzen Menschheit. Je weniger dabei zu erwarten ist, daß Schopenhauers Philosophie durch die Beiträge in unsern Jahrbüchern wesentlich modifiziert oder gar überwunden werden könnte, um so mehr wird es die Aufgabe dieser Jahrbücher sein und bleiben, von Jahr zu Jahr wie in einem Spiegelbilde von dem immer weitere Kreise durchdringenden Einflusse Schopenhauers Zeugnis abzulegen, dessen Gedanken wie die keines andern Philosophen geeignet sind, die wissenschaftlichen wie die religiösen Anforderungen aller Nationen, Völker und Zungen voll und ganz zu befriedigen.

Wir können diese Vorbemerkungen nicht schließen, ohne unserm Schatzmeister Arthur von Gwinner, der auch dieses Jahrbuch durch das Geschenk der beiden Bilder von Schopenhauers Großvater und Vater geschmückt hat, im Namen aller 630 Mitglieder unsrer Gesellschaft unsern herzlichen Dank zu sagen.

Im Februar 1918.

Paul Deussen.

Zur Nachricht.

Es ist beschlossen worden, daß das diesjährige Jahresfest unsrer Gesellschaft nicht in Berlin, sondern vom 21. bis 25. Mai in dem während der Frühlingszeit besonders freundlichen Kiel stattfinden soll, und wir hoffen, daß unsre Freunde aus allen Teilen des Deutschen Reiches sich durch die Schwierigkeiten des Reisens und der bestens vorbereiteten Verpflegung nicht abhalten lassen werden, recht zahlreich zu erscheinen, zumal wir hoffen dürfen, nicht nur eine Reihe gehaltvoller und anregender Vorträge sowie eine zu Ehren Schopenhauers veranstaltete Festvorstellung des Sommernachtstraums im Kieler Stadttheater darzubieten, sondern auch während der Führungen, Besichtigungen und Exkursionen zu dem so wünschenswerten Gedankenaustausch der Mitglieder untereinander reiche Gelegenheit zu geben. Schon die Möglichkeit, das eine unter den zwei allein in der Welt vorhandenen Wikingerschiffen zu besichtigen, dürfte auch auf die Ferne einige Anziehungskraft üben, und als Gegensatz zu diesem ehrwürdigen Reste altgermanischer Kultur dürfen wir hoffen, bei Gelegenheit einer Dampferfahrt nicht nur den Besuch eines unsrer stolzen Kriegsschiffe, sondern auch als die letzten Errungenschaften deutscher Wissenschaft und Technik unter kundiger Führung die Besichtigung einer Fliegerstation und eines Unterseebootes zu ermöglichen.

Anmeldungen zu Vorträgen wolle man unter Angabe des Themas tunlichst bis Mitte April an den Vorsitzenden richten, da um diese Zeit die übliche Einladung nebst einem Verzeichnisse der Vorträge, des aus den angesehensten Kreisen der Stadt gebildeten Ehrenausschusses, dem speziellen Programm der Veranstaltungen und einem Festgruße zum Jubiläumsjahre der Welt als Wille und Vorstellung an alle unsre Mitglieder ergehen wird.

Das Ortskomitee.

Inhalt.

Seite

Vorwort III

Zur Nachricht V

I. Beiträge der Mitglieder.

1. Ein Gedenkblatt. Von Alfons Bilharz . . . 3

2. Materialismus, Kantianismus und Religion. Von Paul Deussen 6

3. Wie ist die Darstellung von Schopenhauers Leben, Charakter und Lehre durch Kuno Fischer im neunten Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie zu beurteilen? Von Maria Groener 13

4. Kritik der Einwände gegen die Grundprinzipien der Ästhetik Schopenhauers. Von Dr. Ad. Saxer 86

5. Herder und Schopenhauer. Von Günther Jacoby 156

6. Zwei beiläufige Aufgaben der Schopenhauerforschung, mit einer Bitte an die Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft. Von Constantin Grossmann 212

II. Aus den Verhandlungen der sechsten Jahresversammlung, Danzig 1917.

1. Über die Unsterblichkeit der Seele . . . 229

2. Die Auffassung vom Staat bei Schopenhauer und Hegel. Von Dr. Joh. Schubert . . 240

Seite

3. „Pflicht und Schicksalsglaube." Ein Kapitel Kriegsphilosophie von Reinhart Biernatzki . . . 245
4. Vom Leben und vom Tode. Von Albert Esser 247
5. Strindberg und Schopenhauer. Von Dr. Hans Taub (München) 250

III. **Verzeichnis der Mitglieder** 253

IV. **Geschäftliche Mitteilungen** 275

1. Bericht über die sechste Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft zu Danzig vom 29. Mai bis 2. Juni 1917 . 277
2. Bericht des Schatzmeisters für das sechste Rechnungsjahr 1917 290
3. Beiträge zum achten Jahrbuch 292
4. Anmeldungen und Zahlungen 292
5. Adressen der Mitglieder 292



I.

Beiträge der Mitglieder.

Ein Gedenkblatt.

Von **Alfons Bilharz** (Sigmaringen).

Am 27. Januar 1917 schloß in Frankfurt a. M. für immer die altersmüden Augen der Geheime Regierungsrat und Konsistorialpräsident a. D.

WILHELM VON GWINNER

in dem Patriarchenalter von über 91 Jahren. Schlicht und einfach wie das Leben des edeln Denkers, Dichters und Gelehrten dahinfloß, soll hier ein Erinnerungsbild des Mannes gegeben werden, dessen Name allen denen bekannt sein muß, die sich mit dem Namen Schopenhauer irgendwie verbunden fühlen.

Gwinner wurde am 17. Oktober 1825 zu Frankfurt geboren. Die Familie stammte aus Württemberg*), von wo um die Wende des XVII. Jahrhunderts ein Mann dieses Namens nach Frankfurt zog und sich dort das Bürgerrecht erwarb. Die Familie hob sich bald zu Stellung und Ansehen in der Bürgerschaft der Stadt. Gwinners Vater, ein durch Kunstsinn und Kunstverständnis ausgezeichneter Mann, stieg zur Würde eines Senators und war zuletzt Älterer Bürgermeister der Freien Stadt.

Gwinner widmete sich dem Studium der Rechtswissenschaft in Berlin und Tübingen, trieb daneben eifrig philosophische Studien, erwarb sich in Tübingen den philosophischen Doktorgrad und später in Heidelberg auch den eines Doctor juris. Bald nachher trat

[1]) Schwäbisch ist das Ausstoßen des „e", wie in den Namen Gschwender, Gmeiner, Gmelin (Gmähle).

er in den Justizdienst seiner Vaterstadt, in dem er auch nach dem Übergang der Stadt in preussische Verwaltung (1866) verblieb. Im Jahr 1852 schloß er den Bund fürs Leben mit Eugenie Dreiß, einer lebensfrohen Württembergerin, aus welcher glücklichen, die Goldene Fünfzig fast erreichenden Ehe eine Tochter und ein Sohn entsproßten, letzterer unser allverehrtes Vorstandsmitglied und Schatzmeister der Schopenhauer-Gesellschaft. In das Jahr 1854 fällt das entscheidende Ereignis seines Lebens, seine Bekanntschaft mit Schopenhauer. Gwinner suchte den einsamen Denker auf, und aus der ersten Begegnung gestaltete sich bald ein täglicher Verkehr der beiden Männer bis zu des Philosophen Tode (1860). Aus dem unmittelbaren Austausch der Gedanken erwuchsen die Grundlagen für Gwinners Lebenswerk, die monumentale Biographie Schopenhauers, die bald nach dessen Tode, seitdem in III. Auflage erschienen ist. Die gebildete Welt hat alle Ursache Gwinner für diese literarische Meisterleistung dankbar zu sein. Ohne ihn wäre die Kunde von Schopenhauers innerem Lebensgang ebenso verloren gewesen, wie sie von Shakespeare für die Welt verloren ist. Außerdem ist das Buch eine Zierde der biographischen Literatur überhaupt.

Jedoch ist Gwinner nie ein Anhänger der Lehren seines Freundes geworden, blieb vielmehr bis ans Ende der Gefolgschaft seines Lehrers Franz von Baader getreu. Er selbst ließ uns hierüber nicht im unklaren. In einem vorläufigen biographischen Schriftchen erhebt er den grundsätzlichen Einwand gegen die Schopenhauersche Philosophie, daß nicht im Willen, sondern im Gefühl die Seinsgrundlage zu suchen sei. Damit traf er intuitiv auf Kantschen Boden: seine gegensätzliche Einteilung unseres Wesens in Rezeptivität und Spontaneität, in der die Folgeordnung nicht zweifelhaft sein kann, und mit der auch Kant ins Metaphysische hinab

zu reichen scheint. Ich hatte die Freude, ihm noch wenige Monate vor seinem Hinscheiden das Manuskript zu einem Aufsatz vor Augen zu bringen, worin ich ihm die Priorität dieser wichtigen, entscheidenden Erkenntnis zu sichern suchte.

Gwinner blieb im Besitz seiner geistigen Kräfte bis zuletzt und behielt die Gewohnheit bei, seine Studienhefte mit Notizen zu füllen. Noch in den letzten fünf Jahren entstand zwischen uns ein lebhafter Briefwechsel, den ich zu dem Wertvollsten zähle, was mir im Leben zuteil geworden ist. Zeuge seiner ungewöhnlichen Lebensenergie und Schaffenskraft ist auch eine Sammlung von Gedichten „Aus den letzten Lebensjahren", ein Zyklus von Sonetten voll tiefer Gedanken und von bewunderungswürdiger Formvollendung. Sie sind, geschmückt mit dem Bild des greisen Verfassers, von der Familie im Druck herausgegeben worden.

Wer, wie Gwinner, sich an den vereinsamten Denker Schopenhauer so dauernd fest und innig verständnisvoll anschließen konnte, auf den muß von dem großen Meister ein Abglanz der Unsterblichkeit zurückfallen und auch bei ihm dauernd verbleiben.



Materialismus, Kantianismus und Religion.

Von **Paul Deussen** (Kiel).

Seitdem Copernicus durch sein 1543 erschienenes Werk, *De orbium coelestium revolutionibus*, über unser Sonnensystem die heliozentrische Anschauung aufstellte oder vielmehr erneuerte, und Giordano Bruno an die Stelle des Himmels den unendlichen Raum setzte, ließ sich für ein konsequentes Denken der mittelalterliche Gottesbegriff nicht mehr aufrecht erhalten. Die Welt bestand nicht mehr aus Himmel und Erde, sondern an deren Stelle erstreckte sich nach allen Seiten der unendliche Raum, und in ihm war nur das, was ihn erfüllte.

Daß der Raum unendlich ist, kann von denen, welche nicht von Vorurteilen beherrscht werden, nicht bezweifelt werden. Überall ist der Raum, es gibt nichts, was außerhalb desselben wäre, alles, was überhaupt existiert, muß notwendigerweise im Raume existieren. Es kann dieses aber nur, sofern es einen Raum erfüllt; das den Raum Erfüllende aber heißt Materie. Es ist dies die genaueste Definition, die sich von der Materie geben läßt. Hiernach muß alles, was existiert, materiell sein, die Materialität, d. h. die Raumerfüllung, ist die einzige Form, in welcher die Dinge für uns existieren können. In der Tat kann niemand ernstlich daran denken, daß er im ganzen Universum, in allen Nähen und in allen Fernen, je etwas andres antreffen könnte, als den leeren Raum und in ihm nur und allein die zu Sonnen und Planeten, leuchtenden und beleuchteten Körpern geballte Materie. Durch diese Anschauung wird das Dasein

Gottes zur Unmöglichkeit. Vordem suchte man dasselbe zu beweisen. Nachdem Kant diese Beweise zertrümmert hatte, tröstete man sich mit der Behauptung, daß doch auch das Gegenteil sich nicht beweisen lasse. Es steht aber vielmehr so, daß vom empirischen Standpunkte sich sehr wohl beweisen läßt, daß es keinen Gott gebe, keinen geben könne. Damit war das höchste Gut dem religiösen Bewußtsein geraubt und, wie es schien, unwiederbringlich verloren.

Nicht anders war es mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Die Natur in ihrer nicht mißzuverstehenden Sprache sagt es deutlich und naiv aus, daß wir alle durch Zeugung und Geburt aus dem Nichts, welches wir vorher waren, zu einem Etwas geworden sind, und daß wir durch den Tod aus diesem Etwas in jenes Nichts zurückkehren. Was werden wir alle nach 100 Jahren sein? Nicht mehr und nicht weniger als was wir vor 100 Jahren gewesen sind, d. h., empirisch betrachtet, Nichts. Die Unsterblichkeit der Seele schien auf dem Standpunkte der modernen Weltanschauung unrettbar verloren zu sein.

Nicht besser stand es mit dem dritten und letzten unter den höchsten Gütern der Menschheit, mit der Freiheit des Willens und der nur unter ihrer Voraussetzung möglichen Moralität. Es gibt ein Gesetz, welches alles Werden in der Welt mit ausnahmslosem Zwange beherrscht, das Gesetz der Kausalität; welches besagt, daß jede Wirkung in der Welt mit Notwendigkeit erfolgen muß, sobald die entsprechende Ursache in der Vollzähligkeit ihrer Bedingungen vorhanden ist. Zu diesen Wirkungen gehören auch alle menschlichen Handlungen. Sie alle sind das Produkt zweier Faktoren, von subjektiver Seite eines bestimmten Charakters, von objektiver Seite der auf ihn einwirkenden Motive. Ob der Charakter des Menschen wandelbar sei oder nicht, kommt hierbei nicht in Betracht. Es genügt festzustellen, daß diese beiden Faktoren, der Charakter und die Motive, als die Ursachen der Handlung ihrer Wirkung, wie jede Ursache der Wirkung, zeitlich vorangehen, somit im Augenblicke der Handlung schon der Vergangenheit angehören, folglich nicht mehr in unsrer Hand sind.

Materialismus, Nihilismus und Determinismus sind somit die unabweisbaren Resultate der empirischen Weltanschauung. Wenn sich das religiöse Bewußtsein gegen sie mit aller Gewalt sträubt und in aller Zukunft sträuben wird, so geschieht dies aus dem dunkeln Gefühle heraus, daß die zum vollen Materialismus als ihrer notwendigen Konsequenz hinstrebende empirische Anschauung der Dinge und alle ihr dienenden empirischen Wissenschaften nicht die volle Wahrheit besitzen, nicht imstande sind, über das eigentliche und innerste Wesen der Dinge die tiefsten und letzten Aufschlüsse zu geben.

Dieses dunkle Gefühl zu dem Lichte wissenschaftlicher Klarheit und Überzeugung erhoben zu haben, ist das unsterbliche Verdienst der Kantischen Philosophie. Man kann sagen, daß sie in wissenschaftlicher Form dasselbe aussprach, was alle religiösen Lehrer der Menschheit intuitiv ergriffen hatten, man könnte sagen, daß diese alle unbewußte Anhänger der noch gar nicht vorhandenen Kantischen Philosophie gewesen seien.

Wie gelangte Kant zu seinen grossen Entdeckungen? Er bemerkte, wie von jeher der menschliche Geist sich nicht an der empirischen Anschauung genügen ließ, wie er, sehnsüchtig und eines höhern Ursprungs sich bewußt, über alle Erfahrung hinausging, um zu solchen Heilswahrheiten, wie sie das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens sind, zu gelangen. Diese Vorstellungen nannte Kant, weil sie alle Erfahrung übersteigen, *transcendent*, und die Aufgabe, welche er sich stellte, zu prüfen, ob die menschliche Vernunft solche transcendenten Objekte mit wissenschaftlicher Sicherheit erweisen könne, nannte er eine *transcendentale*. Zu diesem Zwecke unternahm er in der Kritik der reinen Vernunft eine tiefdringende Analysis nicht nur dieser, sondern des ganzen menschlichen Erkenntnisvermögens, welches er nach einer althergebrachten, aber unhaltbaren Einteilung in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft zerlegte, und nun nacheinander die Kräfte dieser verschiedenen Erkenntnisvermögen und ihre Tragweite untersuchte. Das Ergebnis dieser Analysis war vorauszusehen. Es bestand

in dem klaren Nachweise, daß alle unsre Erkenntniskräfte nur imstande sind, den von der äußeren und inneren Wahrnehmung gelieferten Stoff in sich aufzunehmen und zum Ganzen der Erfahrung zu verweben, daß sie aber nun und nimmer dazu ausreichen, über die Erfahrung hinauszugehen und das zu erkennen, an welchem uns mehr als an allem andern gelegen ist.

So weit war das Ergebnis der Kantischen Kritik ein negatives. Aber indem Kant die alten und morschen Lehrgebäude der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie zertrümmerte, wuchs ihm unter den Händen eine neue und positive Erkenntnis hervor, die er vielleicht selbst nicht erwartet hatte, deren Tragweite er jedenfalls noch nicht zu ermessen imstande war. Er kommt uns dabei vor (wenn es erlaubt ist, einen von Goethe am Schlusse des *Wilhelm Meister* geprägten Ausdruck auf Kant anzuwenden), wie Saul, der Sohn des Kis, welcher von seinem Vater ausgesandt wurde, die Eselinnen zu suchen und eine Königskrone fand. Indem nämlich Kant den menschlichen Intellekt mit einer nie vorher dagewesenen Penetration und Besonnenheit analysierte, indem er ihn wie ein Uhrwerk in seine Teile zerlegte und die Bedeutung dieser Teile sowie ihr Zusammenwirken im wesentlichen richtig bestimmte, machte er zu seiner und der Welt Überraschung die größte Entdeckung, welche je auf dem Gebiete der Philosophie gemacht worden ist. Es stellte sich nämlich bei seiner Zergliederung des Bewußtseins heraus, daß gewisse Grundelemente des Universums, welche wir von Haus aus vermöge der Naturbestimmung unsres Intellektes für ewige, den Dingen an sich zukommende Bestimmungen halten, nicht dieses sind, sondern vielmehr angeborene Funktionen unsres Intellektes. Diese Bestandstücke der realen Welt, welche Kant als bloß subjektive Formen der Erkenntnis nachwies, sind: 1. der Raum; 2. die Zeit; und, wenn wir von den von Kant mit Unrecht in diesen Zusammenhang hereingezogenen abstrakten Kategorien absehen, 3. die Kausalität, nebst der ihr als objektives Korrelat entsprechenden Substantialität. Diese Lehre von dem nur vorstellungsartigen Charakter, oder, kurz gesagt, von der

Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität wurde von Kant nicht nur als eine Behauptung vorgetragen, sondern durch eine Reihe von Beweisen erhärtet, welche wir für ebenso unumstößlich halten, wie die Beweise der Mathematik. Es würde zu weit führen, hier diese Beweise der Reihe nach vorzuführen, und nur als eine Probe ihrer Überzeugungskraft mag das Folgende dienen. Ich kann alles aus der Welt wegdenken, nur nicht den Raum, ich kann mir nie eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, obwohl ich mir ganz wohl vorstellen kann, daß keine Körper in demselben angetroffen würden. Dieser Tatbestand, von dem sich jeder in jedem Augenblicke und immer wieder aufs neue überzeugen kann, läßt gar keine andere Erklärung zu, als diese, daß der Raum nicht zu den Dingen, wie sie an sich bestehen mögen, gehört, sondern vielmehr meinem Vorstellungsvermögen als dessen angeborene Funktion anhaftet, denn von diesem, und von diesem allein, kann ich mich niemals losmachen. Soviel als eine Probe der Kantischen Beweise. Im übrigen müssen wir die Bekanntschaft mit ihnen voraussetzen und wollen uns hier nur mit den Folgerungen beschäftigen, welche diese Beweise für das religiöse Bewußtsein haben.

Die nächste Folgerung ist, daß die Welt, wie sie als ein räumlich ausgebreitetes, zeitlich verlaufendes und durch die Kausalität im größten wie im kleinsten geregeltes Ganze sich darstellt, nur in einem Bewußtsein wie dem meinigen existiert, daß sie aber an sich, d. h. unabhängig von meinem Bewußtsein, raumlos, zeitlos und kausalitätlos ist, ein Zustand, von welchem unser ein für allemal an die genannten Formen gebundenes Bewußtsein sich keine Vorstellung machen kann. Dieser Fundamentalsatz der Kantischen Philosophie, daß die Welt, wie wir sie kennen, nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist, erneuerte in wissenschaftlicher Form das, was die ahnungsvollen Stimmen früherer Weisen nur intuitiv zu erfassen und auszusprechen wußten; und wenn die Inder diese Welt für eine bloße Māyā erklären, wenn Platon sie für eine Welt der Schatten hält, so spricht sich in diesen und ähnlichen Behauptungen dieselbe Wahrheit in

unbewiesener Form aus, welche Kant durch seine Beweise zur wissenschaftlichen Evidenz erhob und dadurch zum ersten Male in der Weltgeschichte den höchsten religiösen Überzeugungen der Menschheit eine unerschütterliche Grundlage bereitete. Worin diese besteht, läßt sich mit wenigen Worten zeigen.

Wir sahen vorher, wie durch die Unendlichkeit des Raumes und durch die Unmöglichkeit, daß etwas anders existieren kann als indem es einen Raum erfüllt, das Dasein Gottes ausgeschlossen war. Kant beweist uns, daß die ganze räumliche Ausbreitung der Welt nur ein subjektives Phänomen ist, und eröffnet dadurch die Möglichkeit, daß hinter dieser räumlichen Weltordnung eine andere, göttliche Ordnung der Dinge besteht, von der wir uns freilich, solange wir an unsre Erkenntnisorgane gebunden sind, nicht die mindeste Vorstellung zu machen vermögen.

Die Unsterblichkeit der Seele, diese höchste Hoffnung des Menschenherzens, wurde seit Platons Zeiten immer wieder durch Beweise zu stützen gesucht, welchen jedoch die Natur selbst durch ihre Aussagen über Tod und Verwesung jede Glaubwürdigkeit benahm. Durch Kant wissen wir jetzt, daß der Mensch als Erscheinung den Gesetzen der Zeit unterliegt, mithin wie alles einen Anfang in der Zeit und ein Ende in der Zeit hat, daß er hingegen seiner an sich seienden Wesenheit nach zeitlos ist, daß somit alles Anfangen und Endigen für diese seine an sich seiende Natur keine Gültigkeit haben. Die Unsterblichkeit ist daher nicht zu denken als eine Fortdauer in der Zeit, sondern als ein Heraustreten aus dem ganzen, phantasmagorischen Zyklus der Zeitlichkeit in das Gebiet des Zeitlosen, über welches unserem an die Zeitlichkeit gebundenen Erkennen jede Vorstellung versagt bleibt.

Nicht weniger wichtig als Gott und Unsterblichkeit ist für das religiöse Bewußtsein die Überzeugung von der Freiheit des Willens. Denn der einzige Weg, unserer ewigen Bestimmung entgegenzureifen, ist das moralische Handeln; Moralität aber setzt die Freiheit des Willens voraus und ist ohne sie unmöglich. Auf empirischem Standpunkte ist die

Freiheit nicht zu retten, denn die Kausalität beherrscht alles endliche mit ausnahmslosem Zwang. Aber auch die Kausalität ist, wie Kant bewiesen hat, nur eine unserm Intellekte anhaftende Vorstellungsform. Für unsre Vorstellung erfolgen alle unsre Handlungen aus ihren Ursachen mit Notwendigkeit, und dennoch sind sie, wie das Bewußtsein der Verantwortlichkeit bezeugt, nur die in dem kausalen Zusammenhang der Erscheinungen auftretenden Äußerungen eines an sich freien Willens. Die empirische Notwendigkeit und die metaphysische Freiheit bestehen in jeder einzelnen Handlung zusammen. Empirisch ist unser Handeln unfrei, das ist ganz gewiß, ebenso gewiß wie die Tatsache, daß dieser Tisch vor mir steht; ebenso gewiß, aber auch nicht gewisser. Und wie dieser Tisch nach seiner räumlichen Ausbreitung in Breite, Höhe und Länge nur Erscheinung ist und als Ding an sich ganz anderen, uns unbekannten Gesetzen unterliegt, so gehört auch die so oft bewiesene Unfreiheit des Willens nur der großen Weltillusion an, in welcher wir befangen sind, solange wir leben. Aber die Zeit wird für jeden von uns kommen, wo wir Raum, Zeit und Kausalität wie ein veraltetes Kleid abwerfen und zu unsrer ewigen Bestimmung eingehen werden, welche das religiöse Bewußtsein vorausahnt und in mancherlei Bildern sich vorzustellen versucht, welche aber für das wissenschaftliche Denken durch die Kantische Philosophie ebenso vollkommen sichergestellt ist, wie sie andrerseits vollkommen unerkennbar bleibt und bleiben mußte, um die alle egoistischen Hoffnungen verbietende Reinheit des moralischen Handelns zu wahren.



Wie ist die Darstellung von Schopenhauers Leben, Charakter und Lehre durch Kuno Fischer im neunten Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie zu beurteilen?

Von **Maria Groener** (Brixen).[1]

Motto: Veritas liberabit vos.

Im Laufe des vergangenen Jahres hatte ich Gelegenheit, einige Mitglieder unsrer Gesellschaft über die uns gestellte Preisfrage sich äußern zu hören. Sie stimmten darin überein, daß sie die Beantwortung der Frage für ziemlich unwichtig hielten. Ich kann dem nicht beistimmen, ja, ich möchte geradezu das Gegenteil behaupten. Kuno Fischer steht nicht nur an unsern Universitäten, sondern auch bei dem gebildeten Laien in hohem Ansehen. Seine Bücher, von denen viele schon die fünfte Auflage erlebt haben, sind zu der Brille geworden, durch die unendlich Viele Leben, Charakter und Lehren Schopenhauers sehen. Da nun unsre Gesellschaft es sich zur Aufgabe gemacht hat, das Verständnis der Philosophie Schopenhauers zu fördern, so muß sie vor allem bestrebt sein, Schopenhauers Bild aus den Hüllen herauszuschälen, die kurzsichtige oder voreingenommene Kritiker darübergelegt haben.

Daher ist die Preisaufgabe sehr zu begrüßen.

Was die Fassung der Frage selbst angeht, so ist auch sie eine sehr glückliche.

---

[1]) Gekrönte Preisschrift. Vgl. den Bericht über die Danziger Tagung.

Der uns die Preisaufgabe gestellt hat, kennt Kuno Fischers Werk nicht nur dem Namen, sondern auch dem Inhalte nach. Er weiß, daß der der zweiten Auflage vorgedruckte Titel:

Schopenhauers Leben, Werke und Lehre

nicht organisch herausgewachsen ist aus dem Inhalt des Ganzen, sondern daß er, der ersten Auflage und dem aus ihr übernommenen Inhaltverzeichnis entgegen, der zweiten Auflage gleichsam nur aufgeklebt ist. In richtiger Würdigung dieser Tatsache greift demnach unsre Frage nach dem innersten Kern des Buches und schafft dadurch die Möglichkeit, die Lösung der Aufgabe für die Gestalter zu einer beglückenden und danach für die Leser zu einer erschöpfenden zu machen.

Möge die Bearbeitung dazu beitragen, daß Arthur Schopenhauer immer leuchtender und klarer am Sternenhimmel der großen Geister erscheine!

Das ist mein lebhafter Wunsch.

Wer Kuno Fischers Werke kennt, dem wird es aufgefallen sein, daß ein Begriff für ihn eine besonders große Rolle spielt; der Begriff: historisch-kritischer Standpunkt. Diesen von ihm selbst bevorzugten Maßstab will ich nun an sein Werk legen. Ich habe ihn deshalb gewählt, weil er sich ganz besonders dazu eignet, Gutes und Schlechtes im Werke rasch und klar zu sondern.

Die Darstellung des Lebens ist Aufgabe des reinen Historikers. Sie ist Kuno Fischer geglückt.

Die Darstellung des Charakters muß eine kritische sein. Ich werde zu beweisen suchen, daß sie Kuno Fischer nicht gelungen ist.

Die Darstellung der Lehre zerfällt in eine rein demonstrative und in eine kritische.

Ich werde bemüht sein, zu zeigen, daß auch hier der ganz objektive Teil gut, der subjektive dagegen fehlerhaft ist.

Wenn ich bei der Bearbeitung des dritten Teils unsrer Aufgabe auch die Kritik der Lehre mit hineinbeziehe, so

verwahre ich mich von vorneherein gegen den Vorwurf, daß ich mich an den Wortlaut der Preisfrage nicht gehalten hätte. Im Gegenteil! — Wer den Abschnitt: „Kritik der Lehre“ nicht berücksichtigt, der kann zwar eine kritische Darlegung des Für und Wider im Buche geben, aber eine vollgültige Beurteilung, wie sie unsre Aufgabe fordert, liefert er nicht. Denn nur eine Prüfung der Kritik gibt das wahre Verständnis für die zahllosen kritischen Bemerkungen, die sich in der ganzen Darstellung der Lehre verstreut finden.

Nach der historisch-kritischen Beurteilung des Werkes werde ich in einem kurzen Anhange versuchen, die Gründe für die Doppelnatur des Werkes aufzufinden, um dadurch dem Leser den Schlüssel in die Hand zu geben, selbst jede einzelne Stelle des Buches richtig einschätzen zu können. Durch diese letzte Darstellung hoffe ich meine Beurteilung nicht allein zu einer erschöpfenden, sondern auch zu einer brauchbaren und darum nutzbringenden zu machen.

I. Kritik der Darstellung des Lebens.

Der komparative Wert.

Um den komparativen Wert der Darstellung des Lebens festzustellen, müssen wir sie mit den übrigen Biographien vergleichen.

Das Verdienst, als erster eine Biographie Schopenhauers verfaßt zu haben, gebührt Gwinner (1862).

Bis in alle Einzelheiten hat er das Bild Schopenhauers, das ihm noch frisch und lebendig in Erinnerung stand, gezeichnet. Ermüdend ist das Lesen durch die bisweilen trockene, etwas umständliche Darstellung, verstimmend durch die öfters vorkommenden Verzeichnungen. Verdient aber Gwinner den herben Tadel Lindners und Frauenstädts in seiner ganzen Ausdehnung? Nein! Gewiß nicht! — Nicht böser Wille war es, der die Verzeichnungen bewirkte.

Wenn wir einen Holzschnitt Albrecht Dürers ansehen, so fällt uns das Herbe, Eckige im Vergleich zu Kupferstich und Handzeichnung oft unangenehm auf. Zum Teil liegen da Fehler vor, die der gröberen Hand und dem derberen Auge

des Formschneiders zuzuschreiben sind. So war Gwinner ein unbeholfener Formschneider. Er ließ die feinen und feinsten überleitenden (versöhnlichen) Rundungen im Bilde Schopenhauers außer acht, gab nur markante, scharfe Ecken und Kanten, und die sehr oft vergröbert, wieder. Seine Biographie gleicht einem derben Holzschnitt, und dieser sein Holzschnitt läßt leider auch noch die plastische Wirkung vermissen, weil er ein Zuviel an gleich stark aufgetragenen, wesentlichen und unwesentlichen Strichen hinmalt. Daß dieses Bild trotzdem in inniger Verehrung geschaffen wurde, das geht daraus hervor, daß Gwinner nie müde geworden war, im Laufe seines langen Lebens alles über Schopenhauer später zum Vorschein Gekommene sich zu notieren, um es der jeweiligen Neuauflage seines Buches einzuverleiben. Wer dazu in seine leuchtenden Augen geschaut hat, wenn er alte Erinnerungen an Schopenhauer lebendig und fesselnd erzählt, dem wird dieser Glaube zur Gewißheit.

Um auf Lindner zurückzukommen: auch seine Absicht war gewiß eine gute. Sie entsprang einem für Schopenhauer begeisterten Herzen und einem lebhaft entwickelten Gerechtigkeitsgefühl. Nur hat Lindner das nicht erreicht, was er beabsichtigte: durch mitgeteilte Einzelheiten dem Leser ein Gesamtbild Schopenhauers vor das innere Auge zu zaubern.

Warum gelang ihm das nicht?

Im ‚British Museum' ist ein entzückendes Studienblatt Raffaels zum Parnass. Verwunderung liegt in einer gezeichneten Hand, Abwehr in einer andern, lebhafte Begeisterung ist in den Falten einer Gewandstudie zum Ausdruck gebracht. Allein, vermögen wir Hände und Gewand zu einem Gesamtbild zusammenzuschmelzen?

Jenen Fragmenten gleicht Lindners Arbeit, die gewissermaßen den Versuch einer Kritik und Ergänzung des Gwinnerschen Werkes darstellen sollte. Die beste Kritik des Gwinnerschen Buches wäre eine zusammenhängende Biographie gewesen. Ein Lebensbild, so überzeugend und klar, daß es durch sich selbst die Gwinnersche Zeichnung verbessert, ergänzt, gemildert und verklärt haben würde. Hingestreute Skizzen aber machen kein Bild.

Frauenstädts Lebensbild vom Jahre 1864 erwähnt Kuno Fischer nirgends, und doch ist es keineswegs zu übersehen, wenn es auch nichts Neues mehr bringt.

Die Übergehung Frauenstädts an jener Stelle hängt wohl mit der Würdigung dieses Mannes durch Kuno Fischer überhaupt zusammen. Grisebach hat Frauenstädt geschmäht, und Kuno Fischer tut es ihm nach. Seit Gustav Friedrich Wagner indessen (Register zu Schopenhauers Werken, Karlsruhe 1909, S. 530) den Nachweis erbrachte, daß Grisebach aus dem vielgeschmähten Frauenstädt gegen 1800 Druckfehler einfach abgedruckt hat, ist es wohl mit der Grisebach-Legende gründlich vorbei. Wenn ich auch nicht so weit gehen kann wie Max Brahn (Einleitung zu: Arthur Schopenhauers Briefwechsel, Leipzig 1911, S. XXIV.), der es Frauenstädt hoch anrechnet, daß er lange Zeit von Schopenhauer so hart sich hat anfassen lassen, denn meiner Meinung nach war dies harte Anfassen eher eine Ehre als eine Kränkung für Frauenstädt, so kann man es doch dem Manne nicht hoch genug anschlagen, daß er jene scharfen Briefe, unbekümmert darum, wie die Allgemeinheit fortan über ihn urteilen würde, sofort an die Öffentlichkeit gab, als es galt, Schopenhauer ins rechte Licht zu setzen. Er hat ihn geliebt, seine Größe erkannt und ihm mit Freuden gedient. Wenn auch sein Lebensbild uns keine gerundete Vorstellung von Schopenhauer gibt, wenn es auch eher einem verwaschenen als einem plastisch wirkenden Aquarell gleicht, so liegt eben auch bei ihm eine mangelnde, zeichnerische Fähigkeit vor, nicht aber sind Charakterfehler daran schuld, wie etwa diejenigen, die ihm Kuno Fischer bei Beurteilung seiner Arbeit fälschlich vorwirft.

Aus den nach Kuno Fischer erschienenen Biographien sind noch als größere Arbeiten Grisebachs und Damms Lebensbilder hervorzuheben[1]). Grisebachs (1897) Lebensbild ist eine treue Photographie, indessen Damms treffliche

[1]) Als diese Arbeit bereits dem Preisrichter vorlag, erschien im 6. Jahrbuch die Biographie von Deußen, auf die ich hiemit noch die Aufmerksamkeit lenken möchte.

Arbeit einem schönen und liebevoll ausgeführten Kupferstich gleicht (1911). Die übrigen Biographen übergehe ich als nur Kompilatoren, während ich noch einige Charakterschilderer im zweiten Teil der Aufgabe erwähnen werde.

Vergleichen wir nun Kuno Fischers Lebensbild Schopenhauers mit den übrigen, so fällt uns zunächst außerordentlich angenehm die Farbigkeit seiner Schilderung auf. Und zwar sind seine Farben lebhaft, ohne derb zu wirken. Seine Schilderung ist indessen nicht nur farbig, sie ist auch prägnant. Er vermeidet ermüdendes Detail, wird nie zum Photographen, und umgeht doch auch glücklich die entgegengesetzte Klippe des nur Skizzenhaft-Oberflächlichen.

Auf diesem goldenen Mittelweg bleibt Kuno Fischer stets dank seiner großen Begabung als Milieuschilderer. Wie klar tritt z. B. im Kapitel: „Johanna Schopenhauer in Weimar" der ganze gesellige Kreis vor unser inneres Auge! — Wie leibt und lebt da alles! —

Wie sehr Kuno Fischer es verstand, Unwesentliches fortzulassen und Wesentliches zu bringen, das zeigen uns zwei Einschaltungen, die er zur Belebung des Gesamtbildes in das in der ersten Auflage nur kurze Kapitel: „glückliche Jahre" (S. 38) einsetzte: zwei Bemerkungen Biedenfelds und Ruhls über den jungen Schopenhauer. Kuno Fischer ist sehr sparsam mit Zitaten und Briefstellen im Texte selbst. Das gibt seiner Schilderung Einheitlichkeit und bewahrt vor Ermüdung. Wo er aber einmal, wie an jener erwähnten Stelle, andere direkt zu Wort kommen läßt, da ist es auch der Mühe wert. Da beleben und erfrischen und fördern sie das Ganze und unterstützen so den Biographen wirksam.

In der Beziehung also ist Kuno Fischer Meister, und keiner der andern Biographen tut es ihm gleich in dieser Meisterschaft des Gesamtaufbaus und der Anordnung. Seine Schilderung ist wie ein feines Pastell, das lebhafte Frische mit Unaufdringlichkeit vereinigt.

Warum haben wir trotzdem keinen vollen Genuß beim Lesen der Lebensbeschreibung?

Weil Kuno Fischer nicht immer rein objektiv bleibt, sondern, vorgreifend, Schopenhauers Charakterbild schon

streift. Wie ein Gifthauch wehen uns die kleinen, versteckten Bemerkungen an, die in Unmasse im Lebensbild eingestreut sind. Mit dickem Ölfarbenpinsel hat Kuno Fischer gleichsam seinem feinen Pastellbilde grobe Lichter aufgesetzt und die gesamte Bildwirkung dadurch verdorben. Ich werde im einzelnen bei der Kritik des Charakterbildes auf jene „Lichter“ zurückkommen. Könnten wir sie ausschalten, so müßten wir sagen, daß Kuno Fischers Biographie komparativ am höchsten steht. Da dies Ausschalten aber nicht möglich ist, so wird seine Arbeit trotz ihrer Vorzüge von der Gruppe der mehr objektiven Biographien, vor allem von der Dammschen, in den Schatten gestellt.

Der relative Wert.

In der Frage nach dem komparativen Wert handelte es sich um das Verhältnis der Fischerschen Biographie zu den übrigen. Die relative Beurteilung dagegen stellt den Wert der Fischerschen Arbeit als Biographie überhaupt fest.

Von einer guten Biographie verlangen wir, daß sie uns den Mann, den sie darstellt, von den Toten auferweckt, daß der Geschilderte, solange wir noch unter dem frischen Eindruck des Gelesenen stehen, mit uns redet, mit uns geht, mit uns lacht und weint. Eine solche Biographie hat es nicht nötig, hundert Belege und Briefstellen anzuführen; vor allem bedarf sie nie eines besondern Hinweises auf einzelne Charakterzüge. Aus einer wahrhaft guten Biographie wächst der Charakter von selbst heraus. Schon jegliche Teilung einer Biographie in Lebensbild und Charakterbild ist also gewaltsam und muß uns von vornherein skeptisch stimmen.

Wer, um einen Begriff vom äußern Menschen seines Lieblingshelden zu haben, sich von ihm eine schwarz-weiße Porträtskizze und eine Büste kauft, der hat noch nicht den ganzen Mann. Erst ein gutes Ölgemälde gibt ihm alles: Schnitt und Plastik, dazu aber Farbe und Beschaffenheit der Haut, Glanz und Nuance des Auges und der Haare. So gleicht eine gute Biographie dem Ölporträt. Auch in ihr stehn Linie und Form im Dienste der Farbe, denn auch ihr ist das Hervortreten des Charakterbildes das Wichtigste. Die Mitteilung

der innern und äußern Umstände, die durch ihr Zusammenwirken den Gang der Ereignisse bedingen, ist ihr nur Mittel zum Zweck.

Zur Klarstellung meines Begriffs noch eine weitere Betrachtung:

Der Biograph ist in gewissem Sinne Dramatiker. Nun bedarf der Lyriker nur des subjektiven Tiefblicks der Liebe, der Epiker nur des objektiven; der Dramatiker aber bedarf der seltenen Vereinigung beider. Darum gibt es so wenig Meister unter den Biographen; denn zu einem guten Biographen gehört ein warm pulsierendes Künstlerherz im Verein mit einem ruhig und kühl anschauenden Verstand.

Um bei den Zeitgenossen zu bleiben, erinnere ich an Bölsche, Chamberlain, an Heyck und Ostini. Sie sind geborene Biographen. Nicht sklavisch halten sie sich an den rein chronologischen Gang der Ereignisse. Sie photographieren eben nicht. Sie malen. Wer allerdings „Nur-Philologe“ ist, wird derartige Biographien nicht für vollwertig halten. In Wahrheit aber sind gerade sie die einzig Wertvollen.

Eine derartige Biographie von Schopenhauer haben wir noch nicht.

Nur eine solche Biographie aber wäre imstande, uns ein plastisches, farbiges Bild Schopenhauers zu schenken und dennoch dem Wunsche Schopenhauers Rechnung zu tragen:

„Mein Privatleben will ich nicht der kalten und übelwollenden Neugier des Publikums zum Besten geben.“ (Briefe, Reclam 1895, S. 418.)

II. Kritik der Darstellung des Charakters.

Der relative Wert des Ganzen.

Bei der Würdigung der Lebensbeschreibung fragten wir zuerst nach dem komparativen Wert. Hier aber verfahren wir umgekehrt, weil Kuno Fischers Art der Darstellung uns hier zu diesem Weg auffordert.

Wenn wir die Frage aufwerfen: wodurch wird die Darstellung eines Charakters zu einer vollkommen erschöpfenden,

so lautet die Antwort: der Charakter muß nicht allein zum Gegenstand einer ethischen, sondern auch zu dem einer ästhetischen Betrachtung gemacht werden. Erst durch die Vereinigung dieser beiden Betrachtungsweisen wird ein Charakterbild zur Plastik. Wo jene Verbindung nicht zustande kommt, entsteht im besten Falle ein Relief.

Unter der ästhetischen Betrachtungsweise des Charakters verstehe ich seine Wertung als Naturkraft, als Willenserscheinung, ganz abgesehen von seiner moralischen Bedeutsamkeit.

Betrachten wir Schopenhauer unter diesem Gesichtspunkt, so müssen wir sagen: er war ein ganzer Mann. Prachtvoll ist, so gesehen, die ungestüme Heftigkeit seines Wollens. Wie ein edles, rassiges Pferd in dem Feuer seiner Wildheit uns besser gefällt, als ein rasselos-müdes mit glanzlosem Auge, so entzückt und begeistert ein rassiger Menschentypus, der unbekümmert um alles neben und hinter sich, zielbewußt und freudig, energisch und eindeutig fortstürmt zur Eroberung der ihm voranleuchtenden Krone. Und das Unmoralische, das Egoistische, das dabei zutage tritt?

„Das Unmoralische ist keine Unvollkommenheit des Willens", ruft uns Schopenhauer zu. Wie einseitig ist es doch, die ethische Betrachtung eines Charakters als die allein mögliche hinzustellen und dabei noch überdies alle Charaktere über ein- und denselben Leisten zu schlagen!

Gewiß hat zum Beispiel der Ethiker recht, wenn er sagt, es gehöre Kraft dazu, gut, mitleidig, aufopfernd zu sein. Aber man vergesse doch nicht, daß nicht minder Kraft dazu gehört, fest, abweisend und kühl zu sein, weil der innere Genius es so fordert!

Man glaube doch ja nicht, daß es Schopenhauer so leicht geworden ist, mit den Seinen zu brechen. Aber er wußte, was er sich und seiner Natur schuldete, und da mußte er oft härter, schärfer sein, als er wollte. „Denn es vermag nur ein Gott, Kegel und Kugel zu sein", hat Goethe unvergleichlich schön nud tief gesagt.

Wer Menschenblut entflammen will, muß Menschenblut getrunken haben. Zu großen Siegen geht der Weg nur über

Leichen; wer aber den großen Helden liebt und erkennt, der freut sich, unter seinem Fuß sterben zu dürfen. Darum ist es lächerlich und kleinlich, großen Männern vorzurechnen, wieviel Mädchenherzen sie geknickt, wieviel Gelehrtenherzen sie verwundet und welch einziges Mutterherz sie gebrochen haben. Waren die Herzen seiner wert, so gaben sie gerne ihr Blut für ihn, wenn nicht . . . ja, was liegt denn dann daran? —

Darum endlich fort mit dem kleinwinzigen Maßstab der Kleinbürgermoral an die Riesen des Geistes. „Erhöhte Intelligenz ist stets mit Heftigkeit des Willens verbunden." Preisen wir also das gütige Geschick, das Schopenhauer einen heftigen Willen bescherte, anstatt daß wir deshalb ihn schmähen. Er ist schön in seiner Kraft, in seiner Selbstsicherheit, in seiner zielbewußten Einheitlichkeit, in seiner leidenschaftlichen Liebe zur Wahrheit, in seinem donnernden Zerschmettern alles Halben, Unwahren, Heuchlerischen und Dämmerhaft-Unklaren, in seinem lauten jubelnden Bejahen alles wahrhaft Wertvollen, Bleibenden, in seinem begeisterten und rücksichtslosen Kampfesmut, in seiner unbekümmerten, polternden Offenherzigkeit, in seiner frohen Würdigung irdischer Genüsse.

Hier ist nicht die Frage nach der Moral, hier ist die Frage nach der Kraft! Und kraftvoll und hell war der Mann! Wo ist da Duckmäuserisches? Verkrumpeltes? Dienerisches? Halbes? Zwiespältiges?

So sieht der Vielgeschmähte aus. Keiner seiner Biographen hat es versucht, sein Charakterbild einmal allein von diesem Standpunkt aus zu zeichnen. Nietzsche gebührt das Verdienst, daß er einmal wenigstens vorübergehend jenen Standpunkt eingenommen hat.

Darum auch klingt sein Dreigesang zu Ehren Schopenhauers manchmal so mächtig wie Posaunenton, darum tritt Schopenhauer stellenweise so plastisch hervor aus jener kurzen, aber so inhalttiefen Abhandlung; denn Nietzsche hat die ästhetische Betrachtungsweise nicht außer acht gelassen. Das geht aus jener bedeutsamen Stelle hervor, in der er davon spricht, wie stark und unzerbrechlich Schopen-

hauers Natur hätte sein müssen, wenn sie durch die Sehnsucht nach Heiligkeit weder zerstört noch verhärtet wurde.

Nietzsche wäre wie kein zweiter berufen gewesen, Schopenhauers Charakterbild zu meißeln; wenn es ihm nicht ganz gelang, so lag das daran, daß er zwar Schopenhauern erkannte, wie ein Mann erkennt, daß aber er ihn nicht gleichzeitig liebte, wie ein Weib liebt, sondern so, wie ein Freund den Freund liebt. Er liebte sich in ihm.

Auch Johannes Volkelt hat wenigstens vorübergehend den ästhetischen Standpunkt eingenommen. Wenn wir ihm jedoch auch bedingt einräumen können, daß er sucht, dem Wesen Schopenhauers gütig in jeder Beziehung gerecht zu werden, so müssen wir doch feststellen, daß er das Wesen Schopenhauers als Ganzes nicht voll erfaßt hat. Sonst würde er hervorgehoben haben, daß Schopenhauer zwar in ethischer Beziehung vielleicht eine unharmonische Natur genannt werden mag, nimmer aber trifft dies zu bei ästhetischer Würdigung des Charakters. Denn hier ist eine selten reine und starke Harmonie der Grundzug des Wesens.

Untersuchen wir nun, ob Kuno Fischer ein geschlossenes Bild des Philosophen gibt, und ob er die ästhetische Würdigung über der ethischen nicht vernachlässigt!

Um seine Darstellung zu einer möglichst wirksamen und eindrucksvollen zu machen, stellt er zunächst das Charakterproblem als solches fest.

Er formuliert es folgendermaßen:

Vom einen Standpunkte aus gesehen:
Charakter und Lehre im Widerstreit;
Vom andern Standpunkte aus gesehen:
Charakter und Lehre im Einklang.

Das Problem ist in seiner Formulierung sehr interessant, daher übersieht man leicht, daß es schon an sich den Gegenstand in keiner Weise erschöpfen kann. Denn wie sollte nur aus dem Vergleich eines Charakters mit einer Lehre ein geschlossenes, plastisches Bild entstehen?

Ganz abgesehen von diesem Grundfehler in der Basis des Aufbaus stört uns ein Fehler im Bau selbst, der gegen die Elementargesetze der Logik verstößt.

Im Plan heißt es:
a) Lehre und Leben im Widerspruch,
b) Lehre und Leben im Einklang.
In der Ausführung dagegen:
a) „Inhalt“ der Lehre und Leben im Widerspruch,
b) „Entstehungsart“ der Lehre und Leben im Einklang.

Da nun die beiden Begriffe „Inhalt“ und „Entstehungsart“ keineswegs identisch sind, so büßt die ganze Problemstellung ihren Reiz ein, ja, sie fällt in sich zusammen. Vielleicht hat Kuno Fischer dies selbst gefühlt und deshalb im Lauf der Untersuchung das Teilproblem umgestaltet: Von der Entstehungsart greift er nun wieder auf den Inhalt zurück und zwar auf einen ganz bestimmten Teilinhalt: auf die Lehre vom Genie. Schon freuen wir uns. Wir glauben endlich einmal auf die vorhin geschilderte ästhetische Betrachtungsweise zu stoßen, aber wir werden enttäuscht. Außer einigen wenigen bewundernden Worten über Schopenhauer als Künstler finden wir hauptsächlich die „Unarten“ des Künstlers unterstrichen. Von einer ästhetischen Betrachtung des ganzen Menschen keine Spur.

Schließlich läuft die Betrachtung auf eine Gegenüberstellung der intellektuellen und der Willensseite des Charakters hinaus, wobei aber die letztere nur vom ethischen Standpunkte aus durchgeführt wird. Die Betrachtung endet in einer Abhandlung über den Rückgang des Pessimismus.

Die einzelnen Teile der Ausführung verlieren infolge der losen Verknüpfung ihre Bedeutung als Glieder einer logisch geschlossenen Beweiskette. Sie sind nichts anderes, als willkürlich aneinandergereihte kritische Betrachtungen über einzelne Charakterzüge Schopenhauers.

Wir müssen daher zusammenfassend sagen: ein geschlossenes Charakterbild Schopenhauers hat Kuno Fischer überhaupt nicht geschaffen.

Er hat Schopenhauers Charakter vorwiegend ethisch gewertet und die ästhetische Betrachtungsweise vernachlässigt — die Charakterdarstellung als Ganzes also verfehlt.

Der relative Wert des Einzelnen.

Nachdem wir den relativen Wert des Fischerschen Bildes als Ganzes festgestellt haben, kommen wir zur Frage nach dem relativen Wert der einzelnen Teile der Charakterbeurteilung.

Kuno Fischer konstatiert vor allem den

Widerstreit zwischen Morallehre und Charakter.

Diese Behauptung wurde zuerst von Gwinner aufgestellt. Lindner (Arthur Schopenhauer, S. 24 u. 25) und Frauenstädt (Memorabilien, S. 270, Lebensbild, S. 198) suchten sie zu widerlegen. Mit Recht weist Kuno Fischer S. 129 und 136 nach, daß ihnen dies nicht gelungen ist. Im Anschluß daran spricht Kuno Fischer außerdem von den Widerlegungsversuchen der „jüngsten Apologeten", die gesagt haben sollen: wäre Schopenhauer ein weltentsagender Asket gewesen, so hätte er ja seine herrlichen Werke nicht schreiben können. Er übersieht hier, daß dieser Ausspruch schon von Lindner herrührt. (Lindner, Arthur Schopenhauer, Berlin 1862, S. 25.)

Auch Damm kommt S. 280 auf jenen Vorwurf zu sprechen und stellt, um ihn abzuschwächen, Nietzsches Beurteilung der der andern gegenüber. Wir sehen indessen, daß trotz aller wohlgemeinten Versuche der Freunde des Philosophen jene Behauptung nicht zu widerlegen ist.

Warum gelingt es keinem, diesen Vorwurf aus der Welt zu schaffen, wiewohl wir alle deutlich fühlen, daß Ungerechtes und Unzutreffendes darin verborgen liegt?

Der Grund dafür ist in der *Form* der Anklage zu suchen. Es wird ein Widerspruch zwischen Schopenhauers Morallehre und Lebenswandel behauptet. Dieser Behauptung ist zu allererst mit der Frage entgegenzutreten:

Hat denn Schopenhauer überhaupt eine Morallehre aufgestellt? — Fragen wir ihn selbst!

„In diesem Buche hat man keine Vorschriften, keine Pflichtenlehre zu erwarten. Noch weniger soll ein allgemeines Moralprinzip gegeben werden . . . wir werden überhaupt ganz

und gar nicht vom Sollen reden." So sagt Schopenhauer W. 320.

Halt! ruft Kuno Fischer. Diese Stelle habe ich keineswegs übersehen! Zitiere ich sie doch selbst S. 137. Sie dient mir aber bloß zum Beweise, wie geschickt Schopenhauer verstand, sich Schanzen zu seiner Deckung zu bauen.

Um diesen Einwurf Kuno Fischers zu entkräften, müssen wir also noch prägnantere Aussprüche heranziehen.

In den Vorlesungen (Piper, München 1913, Bd. 10, S. 546) steht, frei von allem Persönlichen, der lapidare Satz:

„Ich wiederhole Ihnen: es gibt kein absolutes Soll." Und S. 547: „Wir deuten nur, wir legen die Phänomene aus, wir schreiben nicht vor".

Wohlgemerkt! Nicht deshalb schreiben wir nicht vor, weil wir nicht wollen, sondern weil wir nicht können. Den Beweis dazu liefern die beiden Preisschriften Schopenhauers.

So wichtig ist Schopenhauer gerade dieser Punkt, so lebhaft hat er ihn ins Auge gefaßt und so dringlich erscheint ihm seine Klarstellung, daß er, hingerissen von seinem Eifer um die Verkündigung dieser Wahrheit, im Vorlesungsmanuskript sogar geschrieben hat:

„Ich hingegen, der ich kein praktisches Gebot nie aufstellen kann." (So berichtet uns Dr. Mockrauer in einer Anmerkung.)

Mit einem Schlage steht nun die ganze Anklage in einem andern Lichte da.

Vorher hieß sie: „Du hast gesagt: man soll ein Heiliger sein. Du selbst bist aber keiner gewesen. Siehe, wie ungerecht du bist". Nun aber, bei tieferem Eindringen in Schopenhauer, finden wir, daß er niemals sagt: du sollst, daß er höchstens einmal sagt: versuche, ob du lernen kannst, dies oder jenes einzusehen. Niemals aber sagt er: versuche, dies oder jenes anders zu machen. Wir werden also inne, daß er nie und nimmer, wie Kuno Fischer S. 130 behauptet, Moral gelehrt hat. Damit ist der Anklage die Basis entzogen. Ihr Charakter verliert das Absolute. Es bleibt nur noch das Relative übrig. Der scheinbar so festgefügte Festungsturm

stürzt ein. Es bleiben nur noch die losen Steine. Wir werden sie nachher alle einzeln aufheben um sie zu prüfen.

Zuvor aber möchte ich einen zweiten Vorwurf zu entkräften suchen, der gleich dem ersten schon in seiner Form seinen eigenen Todeskeim in sich trägt:

Der Widerstreit zwischen Schopenhauers Pessimismus des Lebens und der Lehre.

Keine Seite des Schopenhauerschen Charakters und kein Teil seiner Lehre hat so viele Federn in Bewegung gesetzt und so viele Seiten gefüllt, wie sein Pessimismus. Schon in seiner Einleitung zu Schopenhauers Werken setzt sich Frauenstädt mit vier Gegnern über diesen Punkt auseinander: mit Kiy, Jellinek, Meyer und Krauss. Die Nachfolger dieser ersten Kritiker sind zu einem unübersehbaren Heere geworden. Ohne Aufhören werden Stimmen des Für und Wider laut.

Damm, der sonst so objektive, kann sich die Gegenüberstellung nicht versagen, daß Schopenhauer, der Welt und Leben so gründlich verachtete, dennoch mit allen Fibern eines ungebändigten Willens an der süßen, beglükkenden Gewohnheit des Daseins hing. (Biographie, Leipzig 1911, S. 4.) Richert (Schopenhauer, 1911), der Schopenhauer gegenüber größter Gerechtigkeit sich befleißigt, glaubt Kuno Fischer darin recht geben zu müssen, daß Schopenhauer die beiden Richtungen des Pessimismus nicht scharf geschieden habe. Friedrich Paulsen[1]), Johannes Volkelt[2]), Max Brahn[3]) wenden sich zwar direkt gegen Kuno Fischer; Paulsen, wenn er bezweifelt, daß Fischer in der Darstellung des Schopenhauerschen Pessimismus den richtigen Ton getroffen habe (S. 51/7); Volkelt, wenn er jene Darstellung als ein großes Unrecht gegen Schopenhauer brandmarkt (S. 30; 4. Aufl.). Brahn, wenn er sich darüber verwundert, daß ein „sonst so treff-

[1]) Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles; drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus; 1900.

[2]) Arthur Schopenhauer; 1900.

[3]) Einleitung zu Schopenhauers Briefen 1911.

sicherer Biograph wie Kuno Fischer sich so völlig vergreifen kann". (XII.[1])) Wie lebhaft jene drei Männer indessen auch versuchen, Fischer zu widerlegen, sie entkräften dennoch dessen Behauptungen nicht in vollem Maße, und wie gründlich auch Paulsens Versuch im ganzen sein mag, Schopenhauers Pessimismus zu analysieren; die endgültige Lösung läßt uns unbefriedigt. Wie warm und eingehend auch Frauenstädts, Damms und Richerts Durchführungen sind; wir sind trotzdem nicht überzeugt. Und wie temperamentvoll und wohlmeinend auch Bazardjian versucht, in seinem: „Schopenhauer, der Philosoph des Optimismus" (1909) den Pessimismus Schopenhauers richtig zu deuten, wir kommen über den Eindruck des Paradoxen, Schiefen, ja Naiven nicht hinaus.

Woher kommt das? — Der Grund liegt darin, daß alle Kritiker und Antikritiker mit dem Wort Pessimismus operieren, ohne über den Begriff des Wortes sich klar zu sein. Die einzig richtige und erschöpfende Definition finde ich in Gustav Friedrich Wagners Hamlet und seine Gemütskrankheit (G. Weiß, Cassel 1899, S. 76 ff.). Wagner unterscheidet klar zwischen dem Pessimismus als Weltanschauung und dem Stimmungs-Pessimismus. Der Pessimismus als Weltanschauung zerfällt in zwei Arten: In den philosophischen und den persönlichen. Die wahre Erkenntnis des Elends der Welt führt zum philosophischen Pessimismus, indes der persönliche Pessimismus nichts weiter ist, als ein verkappter Optimismus.

Beide Arten dieses Pessimismus sind aus Reflexion entsprungen. Außer diesen beiden Arten aber gibt es noch eine Gruppe pessimistischer Zustände, die teils aus Stimmung und Empfindung, teils aus der Urteilskraft hervorgehen. Sie umfaßt die verschiedenartigsten, oft ganz entgegengesetzten Gemütsverfassungen, die alle unbesehens in den großen Topf des Pessimismus zusammengeworfen werden (S. 81).

---

[1]) **Die Verteidigung Brahns, in der gekrönten Schrift ungekürzt, ist hier aus Platzmangel gestrichen. Aussprüche Paulsens und Volkelts sind neu hinzugekommen.**

Prüfen wir nunmehr an Hand dieser Definition Kuno Fischers Ausführungen.

Kuno Fischer behauptet (S. 17 und 18), Schopenhauers Pessimismus habe seine Wurzel in Furcht und Mißtrauen.

Wenn Fischer hier nur den Stimmungs-Pessimismus im Auge hätte, so könnte man bedingt ihm recht geben, jedoch sagt er, Schopenhauers Weltanschauung sei daraus hervorgegangen. Das ist falsch. Denn der Pessimismus als Weltanschauung kann seine Wurzel nicht in Affekten haben, da er aus der Reflexion entspringt.

In diesem Falle identifiziert also Kuno Fischer den Weltanschauungs- mit dem Stimmungspessimismus.

An einer andern Stelle spricht er von Schopenhauers „schmerzlosem Pessimismus". Schon dieser Begriff selbst ist in sich sinnlos, denn Schopenhauers Pessimismus war als Weltanschauung doch schmerzlos, da eine Anschauung als solche keine Willensäußerung ist.

Wenn nun an dieser Stelle Kuno Fischer vom Pessimismus aus den Schluß auf ein herzloses Gemüt macht, so beweist er dadurch, daß er nicht allein den Weltanschauungs- mit dem Stimmungspessimismus identifiziert, sondern auch den Unterschied zwischen philosophischem und persönlichem Pessimismus übersieht, denn wenn auch der philosophische, ebenso wie der persönliche Pessimismus aus Reflexion entspringt, so wird eben diese Reflexion angeregt durch die Erkenntnis des Leidens der Welt. Diese Erkenntnis aber kommt nie vollkommen zustande ohne eine lebhafte Phantasie im Verein mit einem innig mitfühlenden Herzen.

Ein weiteres Beispiel von Verwechselung des Weltanschauungs- mit dem Stimmungspessimismus findet sich S. 140, wo Fischer behauptet, Pessimisten könnten weder schaffen noch hoffen. Auch sein Kapitel vom Rückgang des Pessimismus S. 143 ff. wird vom gleichen Vorwurf getroffen, denn es ist zwar denkbar, daß der Stimmungspessimismus im Laufe eines langen Lebens zurückgeht, jedoch kann man nicht wohl vom Rückgang des philosophischen Pessimismus

reden. (Das gleiche Gegenargument gilt für M ö b i u s[1]) Ausführungen über Schopenhauers Pessimismus; Vorwort VII, und S. 93—95.)

Jeder hat die Weltanschauung, die ihm entspricht. Sie ist ebenso unveränderlich, wie sein Wesenskern. Schopenhauer, dieser kerzengerade, feste Charakter wäre der letzte gewesen, in seiner Weltanschauung hin- und herzuschwanken; wohl aber milderte sich sein Stimmungspessimismus, wie dies bei den meisten klar denkenden Menschen der Fall ist.

Am deutlichsten tritt die Unklarheit des Begriffes Pessimismus bei Fischers Kritik der Lehre hervor. Davon im dritten Teil der Arbeit.

Hier genügt es uns, einzusehen, daß auch Kuno Fischers zweiter Vorwurf Schopenhauers Pessimismus des Lebens und der Lehre widersprächen einander, in sich zusammenfällt, da er infolge der Identifizierung der drei Arten des Pessimismus falsch konstruiert ist.

Er ist gleich dem ersten Vorwurf, Morallehre und Leben widersprechen einander, nur künstlich aus Worten aufgebaut, die einer näheren Prüfung nicht standzuhalten vermögen, sondern am Widerspruch mit sich selbst zugrundegehen müssen.

Mit dem Nachweise, daß diese beiden Hauptbollwerke des Angriffs nur Papier- und Tintennatur haben, fällt aber Kuno Fischers Hauptvorwurf. Durch alle seine Ausführungen klingt es versteckt und irritierend hindurch: S c h o p e n h a u e r ist Heuchler, Schauspieler, widerspruchvoller Charakter, denn er lehrt eines und lebt ein anderes. Dieser Vorwurf ist nun aus der Welt geschafft.

Unsre Aufgabe besteht daher nur mehr darin, die einzelnen Flecken im Charakterbild unter die Lupe zu nehmen.

Wenn der Photograph mit dem Apparat allzunahe an den zu reproduzierenden Gegenstand herangeht, so tritt nicht der ganze Gegenstand ins Objektiv, und zudem kann es leicht geschehen, daß das Bild nicht scharf wird.

[1]) P. J. Möbius, ges. Werke IV, Schopenhauer, 3. Aufl. Leipzig 1911.

Ganz ähnlich ist der Vorgang bei der Reproduktion des Charakterbildes eines großen Mannes.

Er ist so groß, daß die Kleinen ihn nicht als Ganzes zu erfassen vermögen, und es ist zudem schwer, sich auf die Einzelheiten des Bildes richtig einzustellen, da der überragende Mann durch die Zeit noch nicht in genügenden Abstand zu seinen Beurteilern getreten ist.

Alle jene Züge, die ihm als Großem anhaften, können also erst von der Nachwelt richtig gewürdigt werden.

Fast alle Biographen Schopenhauers stimmen heute darin überein, daß sein Durst nach Ruhm heftig und unersättlich, seine Eitelkeit lächerlich, seine Selbstüberschätzung grenzenlos gewesen seien. Die einen sagen das milder, die andern nachdrücklicher.

Allein es ist denkbar, daß einst eine Zeit kommen wird, der eine solche Kritik nicht Stich hält, ja, die feststellen wird, daß Schopenhauer außerordentlich geduldig auf seine Anerkennung gewartet habe, daß er im Vergleich zu dem, was er bedeutete, sehr bescheiden gewesen sei, und daß er ruhig eine noch weit größere Meinung von sich hätte haben dürfen.

Wie also schon heute jeder Einzelne zu diesen Fragen sich stellt, das hängt von seiner Einschätzung Schopenhauers überhaupt ab.

Vielen großen Männern ergeht es bei der Beurteilung ihrer Charaktere durch die „n a h e" Nachwelt ähnlich wie Schopenhauer. Wieviel ist an G o e t h e gesündigt worden!

Daß das große Lachen über seine kleinen Kritiker bei seiner Beurteilung früher einsetzt, als bei Schopenhauer, rührt daher, daß Goethe der Dichter viel mehr im Mittelpunkt des Interesses der Massen steht, als Schopenhauer der Philosoph.

Jedoch wird auch für Schopenhauer die Stunde der Rechtfertigung einst schlagen.

Wenn Schopenhauer, im ruhigen und sichern Bewußtsein seiner Größe, sagt:
„Ich bin nicht für ein Geschlecht da, sondern für viele" (G. 41). „Auf die Neuheit meiner Lehre bin ich stolz" (H. 476). „Die Menschheit hat manches von mir gelernt"

(P. 143). „Ein Denkmal wird die Nachwelt mir errichten" (P 2, 693), und wenn er nun, von dieser Überzeugung durchdrungen, im täglichen Leben, in seinem Handeln und Reden, sich dementsprechend gebärdet, so wirft man ihm Selbstüberhebung, Eitelkeit und Ruhmsucht vor, so ruft ihm Kuno Fischer höhnend zu: S. 85: „Gerne vergleichst du dich mit dem Montblanc, am liebsten mit der Sonne selbst!"

Wann aber der junge Kant im Anfang seiner zwanziger Jahre, also zu einer Zeit, da von seinen Leistungen noch nichts zu sehen war, schreibt: „Ich stehe in der Einbildung, es sei zuweilen nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen"; (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, Vorrede § 7), wenn Goethe ruft: „nur die Lumpe sind bescheiden!" ja, wenn er, als der Klingelbeutel fürs Blücherdenkmal durch Deutschland wandert, in ruhigem, stolzem, schönem Selbstgefühl seinem Vaterland zuruft, ich hätte ebensogut ein Denkmal verdient wie Blücher — er hat euch von den Franzosen, ich aber habe euch von den Philistern errettet (Zahme Xenien VI.), so nimmt man Kant und Goethe solche Worte nicht mehr übel, weil man heute schon weiß: Kant und Goethe durften so reden.

Wann Schopenhauer sagt, daß sein Vaterland größer sei als Deutschland, daß er berufen sei, der Menschheit nicht mit der Faust, sondern mit dem Kopfe zu dienen, so macht man ihm daraus einen Vorwurf. (Kuno Fischer S. 31.)

Wann aber Lessing sagt: „Ich habe von der Liebe zum Vaterland gar keinen Begriff; sie scheint mir höchstens eine heroische Schwachheit, die ich gerne entbehre" — und wann Herder nur „leider oder mit Respekt zu sagen" für einen Deutschen sich erklärt und den „Nationalstolzen" für den größten Narren hält, so findet man solche Aussprüche großer Geister zum mindesten verzeihlich.

Man hat auch schon gelernt, Heine, Börne und Wolfgang Menzel es zu verargen, daß sie über Goethes Mangel an Patriotismus soviel Geschrei machen, und man fängt an, es begreiflich zu finden, daß Goethe in seiner Rezension der Sonnenfelsschen Schrift: „Über die Liebe des Vaterlandes"

die ewigen Klagen über den Mangel eines deutschen Patriotismus verurteilte, welch letzteren er für eine „Empfindung" ausgab, welche man in Deutschland weder haben könne noch möge.

So wird der Tag kommen, an dem man einsehen wird, daß auch Schopenhauer groß genug war und ist, um auf ihn jenes schöne Wort Hermann Oesers anzuwenden: „die Vaterlandsliebe der Großen äußert sich in andern Formen als die der Masse, denn die Vaterlandsliebe der Großen ist Wurzelpatriotismus, während die der Masse ein Blüten- und Blätterpatriotismus ist". Man wird auch ihm erlauben, anders sein zu dürfen als die andern.

Schopenhauer hat einen natürlichen Sohn gehabt, er hat eine Geliebte im Stich gelassen (S. 67) und hat sich noch im Alter für Elisabeth Ney begeistert (S. 144). So berichtet in vorwurfsvollem Tone Kuno Fischer.

Wem fallen da nicht die „liebevollen" Biographen Goethes ein? „Goethe hat einen natürlichen Sohn gehabt, er hat Friederike im Stich gelassen und hat sich noch im Alter für Frau von Willemer begeistert", so werfen sie mit Steinen!

Aber lassen wir die Vergleiche und bleiben wir nunmehr bei Schopenhauer allein.

Er war ein liebloser Egoist, so klingt es aus unzähligen Stellen bei Kuno Fischer heraus. Dagegen frage ich: War es nicht Liebe, die ihn hieß, im Juli 1819 den Seinen die Vermögensteilung mit sich anzubieten? (Kuno Fischer S. 57.) War es nicht Liebe, Goethes Schweigen und seine ablehnende Haltung so still und ruhig ertragen? (S. 46 f.) Spricht nicht auch Liebe aus den Ratschlägen, die Schopenhauer seinen Freunden so oft in gesundheitlicher Beziehung gibt? Wenn man bedenkt, wie wenig Briefe Schopenhauer schrieb, so ist die Mitteilung eines so langen Rezeptes wie das im Brief an Frauenstädt vom 12. Oktober 52 gewiß beachtenswert!

Spricht nicht auch Liebe aus all den kleinen Zügen, die Brahn anführt? (Einleitung zu Schopenhauers Briefen; XII f.)

Analog dem Patriotismus eines Großen äußert sich auch die allgemeine Menschenliebe eines überragenden Geistes in anderen als in den gewohnten Formen.

Hat doch Schopenhauer schon in jungen Jahren viel klarer als andere gesehen, daß „kein Flehen, noch Vorstellen, noch Beispielgeben, noch W o h l t u n die Menschen dahin bringt, von ihrer Art zu lassen". Er hat gewußt, daß man die Menschen meist nicht glücklicher dadurch macht, daß man sie beglückt und mit Wohltaten überschüttet. Seine Zurückhaltung, die aus einer dem großen Geiste eigenen ungewöhnlich großen Objektivität hervorgeht, darf man also nicht ohne weiteres Lieblosigkeit nennen.

Eben jene große Objektivität bringt ihn auch dazu, der Schilderung seiner Mutter aus der Feder Feuerbachs beizustimmen, worüber sich Kuno Fischer so gar sehr entsetzt. (S. 131.)

Wieviel richtiger sieht hier Brahn! (XV.)

Auch Schopenhauers heftige Ausfälle gegen Fichte[1]), Hegel und viele andere, welche Ausfälle Kuno Fischer so sehr rügt, müssen wir einmal von einem andern Standpunkt aus betrachten. Wie beim geborenen Musiker geringfügige Dissonanzen, die den gewöhnlichen Sterblichen kaum irritieren, nicht nur das Ohr, sondern die sämtlichen Organe außer sich geraten lassen — wie der geborene Plastiker beim Anblick mißratener Plastik nicht nur im Auge, sondern im ganzen Körper Unbehagen empfindet, so auch bei Schopenhauer, wenn sein klar orientierter Geist auf Unklarheit trifft. Nicht nur ästhetischer Widerwille, von dem Fischer im gleichnamigen Aufsatze S. 251 spricht, läßt Schopenhauer aufbegehren — nicht beleidigte Ästhetik nur gerät in Wallung, sondern dazu noch betrogene Ethik und verhöhnte Intellektualität. Die ganze Vitalität bäumt sich auf, diese klarere, allumfassendere, sensitivere als jede durchschnittliche andere.

Kuno Fischer macht sich nicht genugsam klar, daß man nicht nur die äußere Form eines Urteils im Auge haben darf,

---

[1]) Es scheint mir hier am Platze zu sein, wieder einmal daran zu erinnern, daß schon Kant in einer feierlichen Erklärung des Jahres 1799 Fichtes Lehre als ein „gänzlich unhaltbares System" gebrandmarkt und außerdem kurz darauf erklärt hat, zwischen seiner „kritischen Philosophie" und derartiger „Scholastik" bestehe keinerlei Verwandtschaft. (Siehe Chamberlains Grundlagen, S. 919).

sondern daß man in den Menschen so verwachsen sein muß, daß einem zugleich mit der Form auch Gehalt und Ursache des Urteils lebendig werden. Dann erst lernt man den Charakter des Zufälligen und des Wesentlichen in den Zügen dessen, den man porträtieren will, richtig scheiden.

„Außen mags in Glätte, mag in Farben gehen,
Es ist ihm schon voran gewaltet“,

sagt Goethe so schön und so treffend.

Diesem „Vorangewalteten“ hätte Kuno Fischer nachspüren, dem Unterton hätte er lauschen müssen. Erst dann hätte er Schopenhauer wirklich gerecht werden können.

So bei der Beurteilung des Schopenhauerschen Verlangens nach Anerkennung. Nicht nach Ruhm dürstet ihn, sondern nach Verständnis. Und warum? — —

In seinen Briefen an Osann finden wir die Antwort. Weil er Leben und Kraft einer einzigen Sache geopfert hat, darum leidet er mehr als andere, wenn er keine Teilnahme findet. (Brief vom 24. Mai 1822.)

„Warum gab mir die Natur so viele und tiefe Gedanken, wenn solche keine Teilnahme unter den Menschen finden sollten?“ ruft er aus. (H. 477.)

Hier ist der Unterton, hier liegt die Tragik. Von hier aus betrachtet ist sein leidenschaftliches Verlangen nach Verständnis berechtigt zu nennen.

Ebenso muß man suchen, Schopenhauers Verhältnis zu den Weibern von innen heraus zu begreifen.

Damm sieht zwar richtig, wenn er sagt: „Tief zu beklagen ist es, daß der Philosoph in seinem ganzen langen Leben . . kaum einer einzig wirklich hochherzigen Frau begegnet ist, keiner, die an Leib und Seele so weit über dem Durchschnitt stand, daß sie den allerdings auf das äußerste gesteigerten Ansprüchen dieses originellen Denkers genügen konnte“. (S. 205.)

Nur das verzeihende „allerdings“ muß hier in ein berechtigendes „selbstverständlich“ umgewandelt werden.

Denn, was Schopenhauer sagt, besteht zu Recht:

„Je mehr Geist, desto bestimmtere Individualität, daher

desto bestimmtere Forderungen an die dieser entsprechende Individualität des andern Geschlechts."

Auch aus den so oft zitierten Bemerkungen über die Jagemann und die Ney müssen wir lernen, den Unterton herauszuhören, den Mollklang der Tragik:

Ich wußte genau, wie das Weib hätte sein müssen, das mich vollauf befriedigen und beglücken hätte können. Aber dies Weib hat nie meinen Weg gekreuzt. Sie hätte zugleich Weib, Schwester, Mutter, Kind, Geliebte, Dienerin und Königin sein müssen, und Seelen-, Geistes- und Körperschönheit hätten sich in ihr vereinen sollen. —

Schopenhauer, der Weiberhasser, hätte so sprechen können? fragen höhnisch die Kritiker.

Ihnen rufen wir zu, ihr kennt ihn nur halb. Leset, wie klar Richert alles hervorhebt, was Schopenhauer zum L o b e des Weibes gesagt (S. 106); leset es aber nicht allein bei Richert, sondern in Schopenhauers Werken im Zusammenhang, und Schopenhauers Weiberhaß wird zu einem leeren Worte werden.

Aber verlassen wir nun auch diesen Standpunkt. Geben wir es einmal auf, in Schopenhauer den überragenden Großen zu sehen. Messen wir einmal mit dem ganz allgemeinen, rein-klein-menschlichen Maßstabe und legen wir uns die Fragen vor, ob es im allgemeinen der Fall ist, daß ein sich selbst überschätzender Mensch fremde Größe anerkennt, daß ein eitler Mensch Tadel verträgt, daß ein ruhmsüchtiger Mensch willig und selbstlos fremden Menschen zu Ruhm verhelfen will. Wir müssen alle drei Fragen mit Nein beantworten. Und doch hat Schopenhauer willig und gern fremde Größe, auch auf eigenem Gebiet, anerkannt. Wie gerecht, wie schonend verfährt er mit Kant. Wie hört man überall seine aufrichtige Bewunderung für ihn, wie für Plato heraus. Selbst da, wo er wirklich über seine Vorgänger hinausgegangen ist, hält er sich bescheiden im Hintergrund und gibt dem ersten Entdecker die volle Ehre. Goethe gegenüber tritt dies besonders deutlich zutage. Es blieb bei ihm jedoch nicht allein bei der Anerkennung, er hat auch alles getan, um jene Großen in das hellste Licht zu stellen. Das beweist

sein Vorschlag, das Goethedenkmal betreffend (Kuno Fischer S. 80), in dem das schöne Wort steht: „Dadurch ehrt man den einzigen Mann auf eine einzige Weise“. Das beweist sein Brief an Rosenkranz und Schubert, die Kant-Ausgabe betreffend. Kuno Fischer schiebt auch hier, wie so oft, Schopenhauer versteckte egoistische Beweggründe unter.

Will er dann Schopenhauers Anerbieten, Kant ins Englische zu übersetzen, was gewiß eine äußerst müheselige und undankbare Aufgabe gewesen wäre, auch in jenem Sinne deuten?

Wenn man jemand werfen will, hat man bald einen Stein gefunden.

Und Schopenhauers Eitelkeit! Wäre er eitel gewesen im gewöhnlichen Sinne, er hätte Goethes Verhalten nicht so ruhig ertragen. Er hätte sich wenigstens andern gegenüber Luft gemacht. Auch hätten ihn Jean Pauls und John Oxenfords Kritiken trotz des teilweisen Lobes verletzt (Kuno Fischer, S. 65 und 106). Überhaupt wäre er nicht imstande gewesen, sachliche Widersprüche gegen sein System eingehend zu würdigen, wie er dies doch in seinen Briefen so oft getan hat. Wie passen übrigens Briefstellen wie die folgenden zu Kuno Fischers Vorwürfen?

„Ich habe gelebt, um mein Buch zu schreiben . . . der Rest ist Nebensache, folglich auch meine Person und ihr Schicksal.“ (An Osann, 20. April 22.)

„Was ich persönlich erfahre und was sich mit mir zuträgt, ist mir Nebensache, ja ist mein Spott.“ (An Goethe, 3. Sept. 15.)

Also selbst wenn wir Schopenhauer mit ganz allgemeinem menschlichem Maßstabe messen, selbst wenn wir es unterlassen, seine Eigenheiten entschuldigend als Eigenheiten eines großen Mannes hinzustellen, selbst dann werden Zweifel an der Richtigkeit der Anschuldigungen aus der Feder Kuno Fischers laut.

Hat aber Kuno Fischer schon in den leichtesten Aufgaben der Charakterzeichnung versagt, so ist es nicht zu verwundern, daß an den komplizierten Stellen sein Bild ein ganz schiefes und unrichtiges geworden ist.

Zusammenfassend müssen wir sagen, daß Kuno Fischers Charakterzeichnung, wie im Ganzen, so auch im Einzelnen nur negativen Wert besitzt.

Dieser negative Wert besteht darin, daß seine Charakterzeichnung uns als Freunde des Philosophen dazu anregt, über ihn näher nachzudenken, Fischers Verzeichnungen zu berichtigen, die Flecken zu tilgen, die Schäden, so gut wir es vermögen, auszubessern.

Der komparative Wert.

Bei der Einschätzung des komparativen Wertes der Lebensbeschreibung hat man einen allgemein-gültigen Maßstab zur Verfügung: den der historischen Treue, verbunden mit möglichster Objektivität.

Anders verhält es sich bei der Einschätzung des Charakterbildes. Hier gibt es keine feststehenden Normen. Hier bleibt alles rein subjektiv. Man kann hier nur sagen: m i r scheint diese Schilderung besser, zutreffender als jene. Man kann niemals sagen: sie „i s t" besser. Ich werde daher nicht lange bei diesem Punkte verweilen, sondern nur kurz meine persönliche Ansicht vorbringen.

Meiner Meinung nach steht Kuno Fischers Charakterbild Schopenhauers tief unter den übrigen, weil es nicht allein einseitig ist, sondern weil man auch die Lieblosigkeit Kuno Fischers durchfühlt. Mögen vielleicht manche Janßens und Böhmers Zeichnungen noch geringer einschätzen; sie sind von einem unglaublich engen, dogmatischen Gesichtswinkel aus angefertigt, gewiß! Aber wenigstens ist das Persönlich-Gehässige bei ihnen grob und derb, nicht fein und versteckt wie bei Kuno Fischer.

Manche andere Schilderungen mögen einseitig sein oder zu teilweise unrichtigen Folgerungen kommen, aber überall fühlen wir doch den warmen Pulsschlag der Liebe durch. So paradox es klingen mag: mir scheint, die Zeichnung der Lucia Franz, so einseitig, so unwissenschaftlich, so naiv sie ist, gibt ein besseres Bild vom Charakter Schopenhauers als Kuno Fischers Abhandlung. Ebenso gibt Brahn trotz aller

Kürze uns eine klarere, plastischere Vorstellung von Schopenhauer, als Kuno Fischer.

Bei unsrer Würdigung der Arbeit Nietzsches über Schopenhauer ergab sich als Forderung an den echten Biographen, daß er seinen Helden

„lieben müsse, wie ein Weib, und
erkennen müsse, wie ein Mann“.

Keiner der beiden Forderungen kommt Fischer nach. Darum steht sein Charakterbild Schopenhauers auch komparativ auf solch niedriger Stufe.

III. Die Kritik der Darstellung der Lehre.

Der relative Wert.

Die Beantwortung der Frage nach dem relativen Werte der Darstellung der Lehre ist keine einfache, da Fischer nicht allein die Lehre wiedergibt, sondern auch eigenes Wissen mit hineinverwebt. Der Charakter dieser andersartigen Einschläge bringt es mit sich, daß wir die Darstellung erst dann richtig beurteilen können, wann wir jene Einschläge sondern, um sie sodann, getrennt von allem übrigen, einer eigenen Betrachtung zu unterziehen.

Betrachten wir zunächst die rein objektive Wiedergabe des von Fischer g e l e s e n e n Schopenhauer, jene Wiedergabe, bei der Fischer genau an Schopenhauers Bauplan und Gang sich hält, bei der er nichts tut, als das, was Schopenhauer breit und eindringlich darstellt, kurz und zusammenfassend wiederzugeben.

Dieser Teil der Darstellung ist außerordentlich gut. Er ist in allen seinen Einzelheiten k l a r.

Man lese z. B. S. 239 f.: das metaphysische Bedürfnis. Wie klar und durchsichtig ist hier alles! Wie trefflich charakterisiert Fischer hier Schopenhauers Stellung zum Materialismus!

Die Darstellung ist s a c h l i c h. Hier möchte ich besonders die Wiedergabe des Satzes vom Grunde, sowie die der Farbenlehre erwähnen. Wenn es auch eigentlich nicht anders zu erwarten ist, als daß Fischer sich in der Wieder-

gabe der ersteren Abhandlung durchaus objektiv verhalte, so ist doch bei der Wiedergabe der zweiten sein objektives Verhalten sehr lobenswert. In einer Zeit geschrieben, die Schopenhauers und Goethes Farbenlehre nicht allein totschwieg, sondern für überwunden erklärte, befleißigt sich dennoch Fischers Darstellung wohltuendster und strengster Objektivität. Es scheint fast, als habe Fischer vorahnend empfunden, daß einst eine Zeit kommen werde, die nachwiese, daß Newtons Optik nicht mehr haltbar sei, und daß Helmholtz sich in seinem Urteil über Goethes Physik geirrt. — Hätte Kuno Fischer sich auch in allen anderen Teilen von solch strenger Objektivität leiten lassen, so wäre seine Darstellung einzig und unübertroffen in ihrer Art.

Die Darstellung ist nicht allein klar und sachlich, sie ist auch lebhaft und abgerundet.

Wie selten wird eine Lehre gut wiedergegeben! Meist entfernt sich der lebhaft und anschaulich Schildernde allzuweit vom Thema selbst, indessen der sachlich und ordentlich Wiedergebende trocken, weitläufig und langweilig ist. Beiden Klippen entgeht Fischer in virtuoser Weise. Man lese z. B. Fischers Kapitel: die unwillkürlichen Leibesaktionen. S. 290 ff. Wie biegsam wird der teilweise spröde Stoff unter Fischers Feder! Wie rundet sich jede Teilbetrachtung zwanglos zu einem Ganzen! Wie organisch schließt sich dennoch jede einzelne Gruppe der nächsten an! Wir fühlen deutlich, hier ist ein Meister des Aufbaus am Werke. Mit klarem Auge und leichter Hand ordnet und gruppiert er, zieht er zusammen, wählt er aus, gliedert er an und formt er um.

Die Darstellung ist trotz ihrer Kürze sowohl erschöpfend als populär.

Kürze verleitet oft zu dunkeln, schwerverständlichen Sätzen. Kürze verleitet oft zu Oberflächlichkeit.

Beides hat Fischer glücklich vermieden. Nur an einer Stelle fand ich einen Fehler, der infolge allzueifrigen Zusammenziehens entstanden sein mag. S. 340 stellt er das Unwesentliche in den Erscheinungen dem Wesentlichen, den Ideen gegenüber — plötzlich fährt er dann fort: „Das Wesentliche ist der Wille“ — eine Betrachtung, die man gar nicht

in diesem Zusammenhang versteht, da er das Zwischenglied ausgelassen hat. (Siehe W. 216.)

Allein, abgesehen von solch kleinen Entgleisungen bleibt die Tatsache bestehen, daß die rein objektive Darstellung keineswegs oberflächlich, sondern im Gegenteil gründlich genannt werden muß.

Fischer verfügt über eine äußerst frische und munter fließende Sprache. Seine Werke lesen sich leicht und mühelos; er führt weiter, ohne zu ermüden, er belehrt, ohne zu schulmeistern, er betont, ohne zu unterstreichen.

Diese Eigenschaften machen seine Arbeit im rein objektiv darstellenden Teil für die gebildeten Laien ebenso wertvoll und erfreulich wie für die Männer vom Fach. Daher ist auch die weite Verbreitung des Buches verständlich, und von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, durchaus gerechtfertigt.

Wenn Kuno Fischer an Hand der fortlaufenden Ausführungen Schopenhauers rein objektiv dessen Lehren wiedergibt, wenn er nur in einige Sätze zusammenzieht, was Schopenhauer in längerem Abschnitt bringt, so haben wir den Eindruck einer durchaus geschickten, richtigen und brauchbaren Darstellung. Das Bild verändert sich jedoch sofort, wenn Fischer, die Hand seines Führers auf Augenblicke loslassend, den Versuch macht, mit eigenen Worten in Kürze das Ganze oder einen Teil des Systems klar und erschöpfend zu definieren.

Eine zusammenfassende Wiedergabe der Grundwahrheiten Schopenhauers gibt Fischer S. 471:

„Nun sind seine uns bekannten Grundwahrheiten die Lehren von der Alleinheit, vom Weltelend, von der Seelenwanderung, vom Ursein und Primat des Willens, vom organischen Ursprunge und der sekundären Beschaffenheit des Intellekts, die darauf gegründete Lehre von der gänzlichen Verschiedenheit des Idealen und Realen oder der Erscheinungen und des Dinges an sich, endlich die Lehre von der Willensverneinung und Erlösung."

Zunächst fällt hier das seltsame Durcheinander im Nacheinander auf: die Zusammenstellung von Alleinheit,

Weltelend und Seelenwanderung. Dann aber befremdet zum mindesten die Behauptung, die Lehre von der Verschiedenheit der Erscheinungen und des Dinges an sich gründe sich auf die von der sekundären Beschaffenheit des Intellekts.

Die Lehre von jener Verschiedenheit ist doch auf einem ganz anderen Wege entstanden! Kant lehrte die Welt als Erscheinung ansehen. Damit sie nun nicht zum Schein werde, nahm er das Ding an sich an.

Wollte man also fragen, worauf sich die Lehre von jener Verschiedenheit letzten Endes gründet, so könnte man allenfalls sagen, sie gründe sich auf die Lehre von der Apriorität unsrer Erkenntnisformen, niemals aber hat die Lehre von der sekundären Beschaffenheit des Intellekts mit dieser Sache etwas zu tun.

Kuno Fischers Satz ist demnach dunkle Konfusion. S. 52 sagt Kuno Fischer folgendes:

„Der eine Grundgedanke, in welchem die Ideen Schopenhauers als in ihrem Zentrum zusammentreffen, läßt sich in kürzester Fassung so aussprechen: Das Thema der Welt ist „die Selbsterkenntnis des Willens". Dieser Grundgedanke teilt sich in zwei Hälften: „Die Welt als Vorstellung" und „die Welt als Wille". Daher nennt sich das Ganze: „Die Welt als Wille und Vorstellung".

Diese Definition ist ganz unvollständig. Keineswegs ist jener Satz als das Zentrum der Philosophie Schopenhauers anzusehen, da er lediglich für die Willenslehre von Bedeutung ist. Es ist auch sinnlos, zu sagen, die Welt als Vorstellung sei ein Teilthema jenes Hauptthemas, denn die Selbsterkenntnis des Willens ist ja eben die Vorstellung im ganzen, die gesamte anschauliche Welt. (W. 182 f.)

Auch dieser Satz Fischers ist also dunkle Konfusion.

Nicht allein bei der Definition des Schopenhauerschen Systems finden wir solche Unklarheit, sie tritt uns auch bei Fischers Definition anderer Systeme und Lehren entgegen. So z. B. Seite 47, wo er über Kant schreibt: „. . . Diese beiden Bestandteile der Sinnenwelt erkannt und geschieden, Stoff und Form derselben (Empfindung und Anschauung) zum ersten mal richtig gesondert zu haben,

ist eines der unsterblichen Verdienste Kants, denn vor ihm hat es keiner vermocht."

Prüfen wir diese Stelle einmal näher! Zunächst ist es irreführend, zu sagen, Kant habe zwei Bestandteile der Sinnenwelt geschieden. Hier müßte es heißen: zwei Bestandteile der Vorstellung. Jene beiden Bestandteile nun mit Empfindung und Anschauung wiederzugeben, ist falsch, denn die von Kant geschiedenen Bestandteile sind das *apriori* und das *aposteriori*. Allerdings hat Kant Empfindung und Anschauung geschieden, aber leider! — Das war gar nicht verdienstvoll, denn dadurch brachte er, wie Schopenhauer W. 520 nachweist, das Denken in die Anschauung. Er hätte scheiden müssen: Empfindung und Verstand, und zeigen, daß beide zusammen die Anschauung ausmachen.

Daraus geht auch hervor, daß die Gegenüberstellung: Stoff und Empfindung, Form und Anschauung, durchaus verfehlt ist; eher könnte ich noch die Anschauung den Stoff nennen, und den Verstand die Form. Jedoch sind dies im Grunde müßige Wortspielereien.

In diesem kleinen Satze also, wieviel Unklarheit, wieviel Irrtum, wieviel Oberflächlichkeit!

Ebenso geht z. B. auch aus Fischers Ausführungen über Lessings Laokoon (S. 370 ff.) ein ganz auffallendes Mißverstehen Lessings (und auch hier wieder Schopenhauers) hervor. Davon des näheren S. 48 f.

Werden Systeme und Abhandlungen als Ganzes von Fischer unklar definiert, so ergeht es den einzelnen Teilen nicht besser.

S. 426 behauptet Kuno Fischer, Schopenhauer habe die endlose Fortdauer des individuellen Lebens gelehrt. Wir wissen, daß gerade das Gegenteil richtig ist.

(W 2, 574: Im Tode wirft man die Individualität ab. Siehe auch P 2, 298 f., sowie P. 219.)

S. 429 behauptet er, der Unterschied zwischen den beiden Lehren der Metempsychose und der Palingenesie liege darin, daß in der ersten eine Erinnerung an frühere Zustände angenommen werde, in der andern dagegen nicht, und begründet dies damit, daß eben in der Metempsychosen-

lehre der Intellekt mitwandre, in der Lehre von der Palingenesie nicht.

Kuno Fischer irrt, wenn er annimmt, daß zwischen der exoterischen und esoterischen Lehre des Buddhaismus solche grundlegende Unterschiede bestehen. Erst jene Forscher unsrer Zeit, welche vom christlichen Lehrbegriff einer denkenden und infolge davon erst wollenden Seele ausgehen, konstruieren hier künstliche Spaltungen, wo in Wahrheit keine sind. Die Lehre von der Palingenesie ist nur eine vertiefte, wissenschaftliche Darstellung der Metempsychosenlehre.

Hier sehen wir klar, daß Kuno Fischer die Schopenhauersche Lehre vom Primat des Willens nicht erfaßt hat, sonst müßte er einsehen, daß ein Wiedererinnern auch möglich sein kann, trotzdem daß der Intellekt gestorben ist.

Ein weiteres prägnantes Beispiel dafür, daß Fischer sich über Schopenhauers Lehren nicht ganz klar ist, findet sich S. 249, wo er ausführt, daß Schopenhauers Wille deshalb nicht Gott genannt werden kann, weil Gott die Wahrheit ist, und Schopenhauers Wille nur blinder, erkenntnisloser Drang.

Zunächst beweist Fischer mit dieser Behauptung, daß er die von ihm selbst ganz richtig (S. 273) wiedergegebene Lehre Schopenhauers von den Gradationen der Erscheinungen des Willens bei gleichzeitiger Einheit seines Wesens nicht in sich aufgenommen hat, da er sich ihrer hier nicht erinnert; dann aber ersieht man daraus, daß ihm die Stellen P. 143 und N. 37 nicht gegenwärtig sind, aus denen klar hervorgeht, weshalb Schopenhauers Wille mit dem christlichen Gottesbegriff sich nicht deckt: weil der Theïsmus jenen Willen, von dem auch bei ihm die Welt ausgeht, im Gegensatz zu Schopenhauer nach außen verlegt.

Und noch ein Beispiel findet sich S. 439, wo Kuno Fischer behauptet, Schopenhauer habe gelehrt, daß *eros* aus *caritas* hervorgehen könne. Die Stelle, die Kuno Fischer im Auge hat, ist die W. 444: „Im italiänischen wird Mitleid und reine Liebe durch dasselbe Wort *pietà* bezeichnet".

Die kleine Entgleisung erscheint auf den ersten Blick geringfügig, sie ist es jedoch ganz und gar nicht.

Wer behaupten kann, Schopenhauer sage: die *pietà* hat den *eros* geboren, der hat Schopenhauers Lehre über die Geschlechtsliebe einerseits und seine Lehre von der Verneinung des Willens anderseits nicht verstanden.

Wenige Zeilen vor jener angeführten Stelle sagt Schopenhauer klar und deutlich: Selbstsucht ist der *eros*, Mitleid ist *caritas*. Nach Kuno Fischer hätte mithin das Mitleid die Selbstsucht geboren!

Fischers Irrtum wird für uns noch schwerwiegender durch die Erwägung, daß Schopenhauer sich niemals eine Ungenauigkeit im Gebrauch des Wortes Liebe zuschulden kommen läßt; nennt er einmal das Mitleid Liebe, so geschieht es stets unter der Beifügung „reine“ Liebe.

Einen weit verhängnisvolleren Irrtum, dessen Tragweite für Fischers Gesamtbeurteilung der Lehre gar nicht stark genug betont werden kann, findet sich S. 273: „Nach Schopenhauer sind Ding an sich und Wille Wechselbegriffe.“ Auf diesen Irrtum werden wir später S. 61 ff. ausführlich zurückkommen.

Wir sehen, mit Kuno Fischers Kenntnis Schopenhauers ist es schlecht bestellt.

Wie steht es nun mit seiner Kenntnis Kants? S. 325 sagt Fischer, Kant habe sowohl die Geistererscheinungen wie die Geisterseher gründlich verspottet und sich aus dem Wege geräumt.

Wie stimmen zu solcher Behauptung Stellen wie die folgenden aus Kants ‚Träume eines Geistersehers‘: „Ich gestehe, daß ich sehr geneigt bin, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten“. (Kant VII. 45 R.)

„Es ist demnach so gut als demonstriert, oder es könnte leichtlich bewiesen werden, wenn man weitläufig sein wollte, oder noch besser, es wird künftig, ich weiß nicht, wo oder wann, noch bewiesen werden, daß die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, daß sie wechselsweise in diese wirke, und von ihnen Eindrücke empfange.“ (Kant VII. 53 R.)

Auch an einer andern Stelle verrät Fischer eine nur oberflächliche Kenntnis Kants. S. 351 behauptet er, Schiller habe Kants Lehren fortgebildet. In seiner an dieser Stelle angeführten Schrift ‚Schiller als Philosoph' 2/VII. führt er jene Behauptung des näheren aus.

Er sagt hier, wenn Schiller in der Auffassung des Erhabenen mit Kant übereinstimme, so weiche er dagegen in der des Schönen nicht unerheblich von ihm ab.

Diese Behauptung sucht Kuno Fischer dadurch zu bekräftigen, daß er beibringt, Schiller führe in „Anmut und Würde" (XI. 362) aus, da weder die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft, noch die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit sich mit Schönheit des Ausdrucks vertrage, so sei derjenige Zustand des Gemüts, wo Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung zusammenstimmen, die Bedingung desselben; die Schönheit stehe in der Mitte zwischen der Würde, als dem Ausdruck des herrschenden Geistes, und der Wollust, als dem Ausdruck des herrschenden Triebes. (XI. 362.)

Vergleichen wir damit Kantstellen wie z. B. die in Kritik der Urteilskraft L. III. S. 50, wo Kant über die Reinigkeit des Geschmacksurteils, oder die S. 29, wo er vom Zusammenstimmen der Einbildungskraft und des Verstandes redet, so läßt sich doch wohl jene Behauptung von einer Abweichung Schillers von Kant und von einer wirklichen Fortbildung nicht festhalten.

Kuno Fischer führt weiter aus, Schiller habe als neu gebracht, daß nicht allein durch die Aufklärung der Vernunft, sondern mehr noch durch die Wirkung der Kunst der Mensch veredelt werde.

Jedoch führt schon Kant in jener Stelle (L. III. 258), in der er vom Schönen als dem Symbol des Sittlichguten spricht, aus, daß sich dabei das Gemüt einer gewissen Veredelung und Erhebung bewußt sei.

Ein völliges Mißverstehen Kants zeigt sich in den Ausführungen S. 509 f., die mit soviel Überzeugung anheben:

„Niemals hat Kant gelehrt, daß unsre Erkenntnisformen bloße Funktionen des Gehirns . . . ." und die dann des

weiteren darstellen, wie unverträglich die Lehren des französischen Sensualismus und die Kants in punkto Identität des Gehirns und Intellekts seien. Wie stimmt dazu Kants Ausführung in Kr. d. r. V. R. 307: „Es mag also wohl etwas außer uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, correspondirt; aber in derselben Qualität als Erscheinung ist es nicht außer uns, wiewol dieser Gedanke durch genannten Sinn, es als außer uns befindlich vorstellt. Materie bedeutet also nicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (die uns an sich selbst unbekannt sind), deren Vorstellungen wir äußere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren Sinne zählen, ob sie gleich eben sowol bloß zum denkenden Subjecte, als alle übrigen Gedanken, gehören, nur daß sie dieses Täuschende an sich haben: daß, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sich gleichsam von der Seele ablösen und außer ihr zu schweben scheinen".

Aus den bisher angeführten Beispielen erhellt wohl zur Genüge, daß jedesmal Kuno Fischers Unsicherheit und Unklarheit sogleich zutage tritt, wenn er eines Großen Führerhand auf kurze Zeit verläßt. Noch viel deutlicher tritt dies in die Erscheinung, wenn Fischer sich von solcher Führerhand nicht allein unabsichtlich losmacht, sondern sie bewußt von sich stößt, z. B. überall da, wo er etwas besser zu wissen glaubt als Schopenhauer.

Kuno Fischer glaubt über die Ebioniten besser Bescheid zu wissen als Schopenhauer, der sie W 2, 728 als Repräsentanten des echten Christentums hinstellt. Waren sie doch, wie Fischer behauptet, antipaulinisch! Wie kann Schopenhauer das nicht wissen?!

Darauf ist zu erwidern: keineswegs ist die antipaulinische Gesinnung für alle Ebioniten erwiesen, da die milderen von ihnen von vielen Forschern mit den Nazaräern identifiziert werden, von welch letzteren Hieronymus (In Is. 9, 1) ausdrücklich sagt, daß sie nicht den Apostel Paulus hassen.

Kuno Fischer ist im Cartesius besser beschlagen als

Schopenhauer. „Warum hat Schopenhauer gar nicht beachtet, daß nach Descartes der Wille zur Wahrheit das bewegende Prinzip aller Erkenntnis ist, und jeder Irrtum eine Willensschuld?“ ruft er aus (S. 477).

Hier können wir Kuno Fischer nachweisen, daß Schopenhauer dieses zum mindesten viermal beachtet hat, denn viermal spricht er in seinen Werken gerade von jener Stelle. In P. 21 bringt er sogar genau Werk und Seitenzahl dafür bei; auch W. 352 setzt er sich des nähern mit ihr auseinander. Siehe außerdem W. 345 und E. 153.

Nicht allein im Cartesius ist Kuno Fischer zu Hause, auch im Spinoza glaubt er besser Bescheid zu wissen als Schopenhauer.

Darum sagt er S. 165, wo er ausführt, daß die Annahme der *causa sui* als des absoluten Wesens ein beliebtes Thema des Spottes für Schopenhauer gewesen sei: „Doch hätte Schopenhauer diesen Begriff richtiger auf die Rechnung Spinozas als auf die Hegels und der deutschen Philosophieprofessoren setzen sollen“.

Wir müssen Kuno Fischer hier belehren, daß er Schopenhauer ganz ungerechterweise tadelt, denn G. 15 sagt dieser:

„Was demnach beim Cartesius bloßer Erkenntnisgrund war, macht Spinoza zum Realgrund: hatte jener im ontologischen Beweise gelehrt, daß aus der *essentia* Gottes seine *existentia* folgt, so macht dieser daraus die *causa sui* und eröffnet dreist seine Ethik mit: *per causam sui intelligo id, cujus essentia* (Begriff) *involvit existentiam*; — taub gegen Aristoteles, der ihm zuruft: *existentia nunquam ad essentiam rei pertinet*!“ (Siehe auch P. 118—119.)

Auch über Lessings Laokoon gehen Schopenhauers und Kuno Fischers Meinungen auseinander.

Schopenhauer nimmt für sich das Verdienst in Anspruch, die Laokoonfrage endlich zum Austrag gebracht zu haben. Tatsächlich tat er dies, indem er die Frage weder zu einer ästhetischen (Lessing), noch zu einer psychologischen (Winkelmann), noch zu einer physiologischen (Goethe) machte, noch, wie viele andere nachdenkende und scharfsichtige Männer diese drei verschiedenen Standpunkte erörterte und ver-

einigte, ohne einen neuen hinzuzutun, sondern weil er die Frage zu einer rein logischen machte und so von einem einzigen und ganz neuen Standpunkte aus an ihre Lösung herantrat. Schopenhauer sagt ganz mit Recht, daß der Schrei dem Marmor im Halse stecken bleibe — auf das Hören des Schreiens kommt es an; die stummbleibende Mechanik des Schreies allein ist lächerlich. Das ist wirklich die endgültige Lösung des Problems. Trotzdem spricht Fischer die Lösung Lessing zu, offenbar verwirrt dadurch, daß Lessing die Dichtkunst redend, die Malerei (bildende Kunst) stumm nennt. In seiner Oberflächlichkeit vergißt Fischer ganz, daß Lessing diese Tatsache, die er allerdings ausspricht, nur zur Voraussetzung macht, um über sie hinaus sein Problem der Zeitfolge in der Dichtung und des Augenblicks in der bildenden Kunst zu formulieren und vergißt ganz, daß Lessing abzielte auf die rein ästhetische Lösung und nur auf diese; daß der dargestellte Augenblick ein günstiger und schöner sein müsse. Daß hier keine L ö s u n g vorliegt, das mag jeder wissen, der weiß, was es mit schön und nicht schön ist. Die Ästhetik wankt heute noch; die Logik aber ist seit uralten Zeiten gesichert.

Wenn an dieser Stelle, nebenbei bemerkt, Kuno Fischer Schopenhauer des Plagiats an Lessing zeiht, weil Schopenhauer zum Belege seiner Behauptungen die gleichen Beispiele bringt wie Lessing, so geht er hier zu weit.

Wer in der Philosophie einem Andern reflektierende Urteile stiehlt, verdient Tadel; subsummierende Urteile indessen sind doch wohl ein billiges Brennholz, das ein jeder aus dem großen Wald des Wissens sich beiholen kann, und das Wort „P l a g i a t" erscheint hier nicht angebracht, um so weniger als Schopenhauer, der große Kenner der Antike, wahrhaftig nicht eines Lessing bedurfte, um diese Beispiele zu finden. Man lese die betreffende Stelle W. 269 und vergegenwärtige sich einmal, Schopenhauer habe statt ihrer geschrieben, bei Virgil schreit der Laokoon wie ein Stier — darauf hat auch Lessing schon hingewiesen — Homer läßt den Mars und die Minerva ganz entsetzlich schreien — ich muß sagen, daß auch dies dem Lessing schon vor mir aufgefallen ist —

auch läßt Sophokles den Philoktet schreien — ich mache den Leser darauf aufmerksam, daß schon Lessing dies Beispiel gefunden hat. Klingt das alles nicht lächerlich? Jeder Kenner Schopenhauers wird mir beistimmen, daß Schopenhauer niemals versucht hat, mit fremden Federn sich zu schmücken. Im Gegenteil! Er war bemüht, diejenigen Federn, die Kant achtlos von seinem Hut verloren hatte, ihm wieder aufzustecken. (Siehe Schopenhauers Brief an Rosenkranz und Schubert.) Ebenso unstatthaft ist auch Fischers „Befremden" über Schopenhauers Nichtbeachtung der „Autorität" Kants in einer reinen „Erfahrungstatsache" (!) S. 263.

Wie Kuno Fischer annimmt (S. 371), daß Schopenhauer den Laokoon nie gründlich gelesen, geschweige studiert habe und daß er es wahrscheinlich mit allen kritischen Schriften Lessings so gehalten habe, so steht es ihm auch fest, daß Schopenhauer die philosophischen Abhandlungen Schillers gar nicht gekannt haben könne (S. 351).

„Auch von den Dichtungen Schillers hat Schopenhauer eine recht geringe Kenntnis", fährt Kuno Fischer fort, und belegt diese Behauptung S. 117 folgendermaßen:

„Der Hegelianer Michelet hatte . . . den kategorischen „Imperativ in der umgekehrten . . . Formel: „du sollst, denn „du kannst" angeführt. Indessen hat Schopenhauer in seiner „Thronrede" bei Gelegenheit dieses Vorwurfs sich auch eine „Blöße gegeben, da er spottend bemerkt, Michelet möge die „Kantische Philosophie wohl in den Epigrammen Schillers „studiert haben. Dort aber steht das Richtige. Das Xenion, „welches ihm unklar und darum undeutlich vorschwebte, „heißt:

„Auf theoretischem Felde ist weiter nichts mehr zu finden:
„Aber der praktische Satz gilt doch: Du kannst, denn du sollst."

Um Kuno Fischers Behauptungen zu entkräften, bitte ich den Leser, die in Frage kommende Stelle N. XXIV nachzulesen und sie sodann mit folgendem Satz, der die gleiche Stelle mit einer Einschaltung enthält, vorurteilsfrei zu vergleichen:

Abgesehen davon, daß Michelet sein Studium der Kantischen Philosophie in Schillers Epigrammen gemacht zu haben scheint, wo er übrigens gerade jene Stelle in der richtigen Fassung hätte antreffen können, hat er die Sache auch noch auf den Kopf gestellt.

Niemand wird sagen können, daß meine Einschaltung im Widerspruch zum Inhalt des Schopenhauerschen Satzes steht. Mit dieser Feststellung aber ist Kuno Fischer entwaffnet, und seine Behauptung zerfällt in Nichts.

Kuno Fischer glaubt aber nicht allein, vieles besser zu wissen als Schopenhauer — er weiß auch vieles, was Schopenhauer überhaupt nicht gewußt hat.

Dies „Mehrwissen" Kuno Fischers äußert sich an vielen Stellen in ganz harmloser Weise:

Kuno Fischer vermißt bei Schopenhauer eine ganze Reihe von Zitaten, die ihm persönlich sehr notwendig erscheinen und die er wohl gebracht haben würde, hätte er Schopenhauers Werke geschrieben. So sagt Kuno Fischer S. 382:

„Ich wundre mich, daß Schopenhauer hier nicht die Worte des Chors im Oedipus auf Kolonos angeführt hat:

„Nicht geboren zu sein . . . . ."

Man sieht nicht recht klar, warum diese Unterlassung so besonders verwunderlich ist.

„Schopenhauer hätte als Beispiele Goethes „Fischer", vor allem aber Bürgers Balladen „Leonore", „des Pfarrers Tochter von Taubenhain" u. a. anführen sollen", sagt Kuno Fischer S. 378.

Ich vermute, Schopenhauer hat gedacht, die Beispiele kann jeder sich selbst finden.

Fischer wundert sich S. 343, daß Schopenhauer Heines „Das ist eine weiße Möve" nicht als Beispiel gebracht hat; er findet es S. 350 tadelnswert daß Schopenhauer nicht Lears Worte zitiert: „Ihr denkt, ich werde weinen?"

Die bisher erwähnten Ausstellungen dieser Art an Schopenhauer sind noch ganz unschuldiger Natur; wie ein Sekundaner freut sich Fischer, daß er so viele Zitate aus der

schönen Literatur gegenwärtig hat. So kindlich groß ist seine naive Freude an diesem seinem Mehrwissen, daß er eigens hierauf aufmerksam macht: S. 354 schreibt er in Anmerkung: „Ich brauche häufig Beispiele, die sich nicht bei Schopenhauer finden, aber vorzüglich geeignet sind, zur Erleuchtung seiner Lehre zu dienen". Und nun folgen die betreffenden Seitenzahlen alle einzeln, damit wir uns davon überzeugen können. Besonders wichtig erscheint Fischer jene Konstatierung aus Anlaß seiner ausführlichen Betrachtung an Hand von Goethes Mondlied S. 356, weshalb er eigens in einer Anmerkung auf dieser Seite auf die oben zitierte Selbstanpreisung zurückverweist. Nur schade, daß Schopenhauer gerade dies Goethesche Gedicht selbst in einer verwandten Betrachtung als Beispiel zitiert! (W. 295.) Das ist Kuno Fischer allerdings etwas peinlich. Allein, er weiß sich zu helfen. Bei Gelegenheit des Referates über jene Stelle S. 378 bringt Fischer alle übrigen Beispiele Schopenhauers und läßt das ihm hier so ungelegene Beispiel „an den Mond" einfach weg. *Probatum est!*

Solange Kuno Fischer Beispiele bringt, die zur Sache gehören, können wir ihm die Freude lassen; wenn er jedoch Zitate vorschlägt, die nicht zur Erleuchtung, sondern zur Verdunkelung dienen, so muß man dagegen protestieren. Dazu einige Beispiele!

S. 352 sagt Fischer: „In dieser Seligkeit des Anschauens besteht unser „Götterzustand", wie Schopenhauer gesagt, und Schiller in „Ideal" und „Leben" gleich in den ersten Worten ausgesprochen hat, die Schopenhauer wohl erwähnt haben würde, wenn sie ihm bekannt oder gegenwärtig gewesen wären."

Dies Beispiel paßt n i c h t hieher, da Schiller von einem mit A b s i c h t herbeigeführten „Götterzustand" spricht, der sich also mit dem Schopenhauers nicht deckt.

S. 410 tadelt Fischer an Schopenhauer, daß er zum Beleg seiner Lehre von der Erblichkeit der intellektuellen Eigenschaften die Mutter der Gracchen nicht erwähnt und Goethes Gedichtchen: „Vom Vater hab ich die Statur" nicht angeführt habe.

Dagegen ist beizubringen: Wir hören von der Mutter der Gracchen, daß sie edel war; sie war auch hochgebildet und hatte ein starkes Pflichtgefühl ihren Kindern gegenüber, weshalb sie eine zweite Ehe nicht einging. Auch war sie ehrgeizig. Dies alles sind Charaktereigenschaften, also nicht solche, die sich nach Schopenhauer von der Mutter vererben. Es ist gewiß nicht ausgeschlossen, daß sie klug gewesen sein mag, wiewohl manche Züge in ihren Kindern aufs Gegenteil schließen lassen; sicher aber ist, daß uns hervorragende Zeugnisse ihrer Klugheit nicht bekannt sind. Daher ist gerade sie kein typisches Beispiel für Schopenhauers Theorie.

Was Goethes Gedicht anbelangt, so konnte Schopenhauer als typisches Beispiel es hier nicht anführen, weil Frau Ajas Frohnatur seiner Theorie nach nicht vererblich war. (Daß übrigens die Frohnatur nicht im innersten Sein Goethes wurzelte, das läßt uns der leider anonyme Verfasser des wundervoll tiefen „Buches von der Nachfolge Goethes" (Berlin 1911) außerordentlich klar fühlen. Goethes Frohnatur wurde durch glückliche Lebensumstände geboren, nicht aber aus seinem Wesen, das das Wesen des Vaters war.)

S. 208 läßt Kuno Fischer versteckt durchfühlen, wie befremdlich es sei, daß Schopenhauer Reinhold nie erwähne. Dabei hat Schopenhauer dreimal in den Parerga und einmal in der Ethik ihn angeführt. S. 351 findet Kuno Fischer es auffallend, daß Schopenhauer Kants Ästhetik so selten erwähnt. Er übersieht, daß Schopenhauer selbst W. 629 dazu indirekt den Grund angibt. Wenn er sie nicht einmal einer ausführlichen Widerlegung würdigen kann, wieviel weniger wird er sie in nicht polemischen Schriften erwähnen!

Kuno Fischers „Mehrwissen" beschränkt sich jedoch nicht allein auf den Nachweis fehlender Zitate, es fördert auch „positiveres" zutage.

S. 411 sagt Fischer: „Schopenhauers Vererbungslehre bedarf sowohl der Erweiterung durch den Atavismus . . . als auch der naturgeschichtlichen und physiologischen Begründung auf der breiten Basis sicherer und geordneter Tatsachen. Beides hat Darwin geleistet".

Mit andern Worten: Von Darwin haben wir mehr als von andern gelernt, daß eine Vererbungslehre unvollständig ist, wenn sie dem Atavismus nicht Rechnung trägt. So ist denn auch Schopenhauers Vererbungslehre unvollständig. Dagegen ist einzuwenden: es brauchte nicht Darwin zu kommen, um uns solche neue Erkenntnisse zu bringen. Fischer übersieht vollständig, daß Schopenhauer schon den Atavismus in seine Ausführungen mit hineinbezieht.

W 2, 602 führt er aus:

„Wenn einzelne Fälle sich finden sollten, wo ein hochbegabter Sohn keine geistig ausgezeichnete Mutter gehabt hätte; so ließe Dies sich daraus erklären, daß diese Mutter selbst einen phlegmatischen Vater gehabt hätte, weshalb ihr ungewöhnlich entwickeltes Gehirn nicht durch die entsprechende Energie des Blutumlaufs gehörig excitirt gewesen wäre. Nichtsdestoweniger hätte ihr höchst vollkommenes Nerven- und Cerebralsystem sich auf den Sohn vererbt, bei welchem nun aber ein lebhafter und leidenschaftlicher Vater, von energischem Herzschlag, hinzugekommen wäre, wodurch dann erst hier die andere somatische Bedingung großer Geisteskraft eingetreten sei. Die selbe Erklärung ist auch auf den Fall anzuwenden, daß die durch Geistesgaben ausgezeichnete Mutter eines genialen Sohnes selbst keine geistreiche Mutter gehabt hätte, indem der Vater dieser ein Phlegmatikus gewesen."

Und W 2, 605 sagt er: „Es ist der selbe Charakter, also der selbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt. Allein in jedem derselben ist ihm ein anderer Intellekt, also ein anderer Grad und eine andere Weise der Erkenntnis beigegeben. Dadurch nun stellt sich ihm, in jedem derselben, das Leben von einer andern Seite und in einem verschiedenen Lichte dar: er erhält eine neue Grundansicht davon, eine neue Belehrung."

Wie Kuno Fischer übrigens verlangen kann, Schopenhauer hätte seine Lehre von der Erblichkeit der Eigenschaften physiologisch begründen sollen, ist nicht recht einzusehen, da es sich doch hier nur um eine psychologische Begründung

handeln kann, welche Schopenhauer W 2, 594—602 ausführlich gegeben hat.

Auch S. 505 wird „Darwins epochemachende Lehre“ wider Schopenhauer ins Feld geführt. Nach Kuno Fischer scheint es, als habe Darwin die einzig richtige Lösung des Problems der Entstehung der Arten gegeben. Wie sehr widersprechen dieser Ansicht die Ergebnisse der neuern Naturforschung, die Thesing am Ende seiner „biologischen Streifzüge“ (Esslingen, München 1908) in die bescheidenen Worte zusammenfaßt: (S. 230).

„Wenn wir jetzt am Schlusse noch einmal die Ergebnisse, zu denen wir in langsamem Fortschritt gelangten, überblicken, dann werden wir eingestehen müssen, daß es Forschung und Spekulation bisher nicht möglich war, ein allgültiges, einheitliches Gesetz der Entwicklung aufzustellen. Wir befinden uns noch am Anfange eines langen, beschwerlichen Weges. Je tiefer wir in das Geheimnis des Lebens einzudringen versuchen, desto höher türmen sich die Schwierigkeiten. Alle Theorien, welche aufgestellt wurden, vermochten stets nur einem engbegrenzten Teile aller Erscheinungen gerecht zu werden, weit, weit mehr jedoch ließen sie unerklärt. Der Darwinismus gibt uns keinen Aufschluß über die Ursachen der Variabilität, der Lamarckismus versagt gegenüber den passiven Anpassungen, die Mutationstheorie arbeitet mehr noch als die Selektion mit dem Zufall und der Vitalismus endlich läßt Kräfte spielen, über deren Natur wir uns schlechterdings überhaupt keine Vorstellung machen können.

Es ist nicht gerade erfreulich, sich diese Unsicherheit einzugestehen, für den Fortschritt jedoch ist ein hoffnungsfreudiges Bescheiden zweifellos besser, als wenn man einem Dogma zuliebe künstlich sich Scheuklappen vorbindet und in trügerischer Sicherheit wiegt. Es gibt freilich genug Forscher, die mit Hilfe von ein paar Schlagworten für alles eine Erklärung haben. Noch niemals aber ist von solchen Dogmatikern eine neue Erkenntnis ausgegangen, wie in der kirchlichen Entwicklung und in der Politik bildeten sie vielmehr auch in der Wissenschaft einen Hemmschuh jeder fortschrittlichen Entwicklung.“

Diesen den heutigen Stand der Naturforschung trefflich kennzeichnenden Worten wäre noch ergänzend und berichtigend beizufügen: allerdings arbeitet die Mutationstheorie heute noch mehr als die Selektion mit dem Zufall. Sobald aber ein Mann aufsteht, der auf dem Gebiet der Mutationstheorie uns das, was Vries für die Pflanzen geleistet hat, für die Tiere leistet; ein Mann, der, mit dem gleichen Fleiß und der nämlichen Gründlichkeit wie Darwin begabt, eine gleiche Tatsachenfülle zum Beleg der Mutationstheorie beibringt, so wird dieses „Mehr" zu einem „Ebenso" werden.

Man wird dann einsehen, daß bis jetzt nichts weiteres geliefert ist als Indizienbeweise. Man wird auf Kant wieder hören, wenn er (Ha. 508) sagt: „Die Sprossen einer solchen Leiter .... stehen viel zu weit auseinander und unsre vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, daß auf solche Beobachtungen als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist"; und man wird ihm aufatmend recht geben, wenn er in seinen Rezensionen über Herder der Evolutionshypothese vorwirft, sie sei eine jener Ideen, „bei denen sich gar nichts denken läßt".

Was nun den Vitalismus anbelangt, so läßt er allerdings Kräfte spielen, über deren Natur wir uns keine Vorstellung machen können. Die Frage ist nur die: Ist uns denn die Natur derjenigen Kräfte, welche die andern Richtungen spielen lassen, etwa letzten Endes besser bekannt? —

Wenn ein D r i e s c h, die Mutationstheorie auf den Schild erhebend, sagen kann: „für Einsichtige ist der Darwinismus lange tot" (Kritisches und Polemisches, Leipzig 1902, S. 132), so mag er darin vielleicht zu weit gehen, sicher aber ist, daß jene Fragen sich nicht so obenhin lösen lassen, wie Kuno Fischer dies tut.

Um nun vom einzelnen Beispiele aufs Allgemeine zu kommen, möchte ich vor allem betonen, was uns auch hier, bei Fischers Kritik Darwins, sogleich in die Augen springt: e i n Schlagwort ist es, das Kuno Fischer lenkt und leitet, das ihn fortwährend Schopenhauer gegenüber scharf und spitzig werden läßt, das Schlag- und Zauberwort: E n t - w i c k e l u n g.

Fischer eröffnet mit diesem vollklingendsten seiner Akkorde seine Kritik der Lehre Schopenhauers, nachdem er schon durch die ganze Darstellung hindurch fortwährend die Saiten zum Auftakt gestimmt hat. Noch verstärkt klingt die Anklage S. 500:

„Wie aber reimt es sich, daß Schopenhauer, nachdem er der Geschichte allen Wert und Ideengehalt abgesprochen hat, mit einem Male anfängt, von dem positiven Werte derselben zu reden? —"

Daß Fischer nicht müde wird, solche Vorwürfe wieder und wieder zu bringen, erklärt sich aus dem Gegensatz zwischen Fischers und Schopenhauers Welt- und Geschichtsbeurteilung im Ganzen. Fischer glaubt an eine Entwicklung der Menschheit, Schopenhauer hingegen glaubt nicht daran.

Fischer sieht in der Geschichte die Herrin und Königin. Er als Hegelianer ist davon überzeugt, daß Hauptzweck der Philosophie die Philosophie der Geschichte sei.

Schopenhauer hingegen sieht in der Geschichte die Dienerin.

Wie nun die Dienerin als Magd unendlich wertvolles leisten kann, aber dann zu tadeln ist, wenn sie sich an den Platz der Herrin setzen will, so kann auch sehr wohl die Geschichte positiven Wert haben und dennoch keine Wissenschaft und kein Ganzes sein. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, erscheint der ganze oben angeführte, von Fischer behauptete Widerspruch als künstlich konstruiert und löst sich auf. Demzufolge erscheint es aber auch unrichtig, von einer Unterschätzung der Geschichte zu reden; wohl aber charakterisiert jener Irrtum Fischers dessen Überschätzung der Geschichte. Besonders deutlich zeigt sich diese Überschätzung bei Kuno Fischers Nachweis der religionsgeschichtlichen Irrtümer Schopenhauers. (S. 468 ff.)

Zunächst weist Fischer ihm nach, daß er einige Schriften für echt gehalten habe, die es nicht gewesen seien. Schopenhauer hat sich aber nirgends mit der Historicität jener Bücher auseinandergesetzt. Auf ihren Inhalt kommt es ihm an. Er sagt von der Kosmogonie der Phönizier nur, es sei ein schönes und lesenswertes Buch. Was hat diese Kon-

statierung mit dem Namen des Verfassers zu tun? Ganz ebenso verhält es sich mit den drei Zitaten aus *de placitis philosophorum* in P 1 und W 2.

Wenn Hans bewundernd vor einer Baumgruppe des fürstlichen Schloßparks stehen bleibt und ausruft: wie entzückend ist dieser Teil des fürstlichen Besitztums! Dann erwidert Kunz strafend: wie kannst du so sprechen! Der Park gehört ja schon längst nicht mehr dem Fürsten, sondern der Stadt! — Macht sich da Kunz nicht lächerlich?

S. 470 führt Fischer aus:

„Um die asketische Gesinnung Jesu nachzuweisen, hat Schopenhauer auf die bekannte Stelle der Bergpredigt bei Lukas sich berufen. Da aber gerade an dieser Stelle eine Differenz zwischen Matthäus und Lukas besteht, so konnte aus historisch-kritischen Gründen nur auf eine dem urchristlichen Glauben inwohnende zwiespältige Auffassung der Person und Lehre Jesu geschlossen werden."

Fischers Argument ist nicht stichhaltig, denn sowohl Matthäus (18/22) wie Lukas (3/24) bringen beide ganz gleich die zum mindesten ebenso bezeichnende Stelle: „vom Reichen, der schwer ins Himmelreich kommt."

Auch an vielen andern Stellen des Buches finden wir Beispiele von Fischers Überschätzung der Geschichte und, was damit zusammenhängt, Überschätzung des Wissens, des Lernens. Ich erinnere nur an die bezeichnende Stelle S. 29, wo er annimmt, Schopenhauers tiefsinnige Äußerung Wieland gegenüber: „das Leben ist eine mißliche Sache; ich habe mir vorgenommen, das meinige damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken", könne erst 1811, nicht 1810 gefallen sein, da eine solche Äußerung längere Studien voraussetze, als nur ein Semester!

Sodann gehört hieher die Bemerkung S. 257: „um den Begriff der nationalen Größen zu verifizieren, dazu gehört freilich ein Verständnis der Weltgeschichte und ihrer fortschreitenden Entwickelung, dessen die Person wie die Lehre Schopenhauers völlig ermangelt."

Ferner erinnere ich an die Stelle S. 341, wo Schopenhauer nach Kuno Fischers Meinung das Goethewort: „für

den Kammerdiener gibt es keinen Helden" deshalb anders auslegt als Hegel, weil er von der weltgeschichtlichen Vorstellungsart nichts wissen will.

Auch jene Stelle S. 422 gehört hieher, wo Kuno Fischer ausführt, daß die deutsche Frage durch Bismarck auf einem ganz andern Wege gelöst worden sei, als der Verfasser der Parerga, der kein großdeutscher Parteigänger und überhaupt kein Politiker gewesen sei, es sich gedacht habe, während die Freunde des Philosophen gerade in jener Stelle, die die Vielheit der deutschen Stämme und Fürsten erhalten und sie dennoch in einem starken Kaisertum verbunden wissen will, den seherisch-historischen Scharfsinn Schopenhauers zu bewundern geneigt sind.

Weitere Beispiele sind unnötig, denn aus den bisherigen geht zur Genüge hervor, wie sehr Kuno Fischer durch das Vorurteil, die Geschichte sei die Königin der Wissenschaft, sich beeinflussen und zu höhnischen und ungerechten Ausfällen gegen Schopenhauer sich hinreißen läßt.

Wem fällt da nicht Schopenhauers Wort ein: „Die philosophischen Köpfe wollen ergründen, die historischen wollen zu Ende erzählen. Beide haben deshalb einander nie hoch geschätzt".

Uns als Kritikern steht es jedoch nicht zu, Partei für den Einen oder den Andern zu ergreifen, und darum ist es nun an der Zeit, die Frage aufzuwerfen: an welchen Stellen hat Kuno Fischer Schopenhauern mit Recht mangelndes oder ungenaues Wissen vorgeworfen? —

Bei genauestem Studium können wir nicht mehr als zwei wirklich stichhaltige Nachweise finden:

Schopenhauer nimmt an, daß Pythagoras der Urheber der Logosidee sei, und Kuno Fischer weist ihm S. 472 nach, daß Heraklit ihr Urheber ist.

Ferner nimmt Schopenhauer an, daß Spinoza von Malebranche Einflüsse empfangen hat. (Siehe P. 5, 7, 10, 15.) Kuno Fischer weist ihm nach, daß dies unmöglich gewesen ist, da Malebranches Hauptwerk erst 1675 erschien. (Fischer S. 475.)

Aber selbst aus Anlaß dieser beiden richtigen Nach-

weise wird Kuno Fischer in bedauerlicher Weise schärfer als es nötig ist, und seine Behauptungen schießen dadurch leider übers Ziel.

Kuno Fischer sagt, daß Pythagoras der Urheber der Logosidee sei, sei Schopenhauers irrige Annahme.

Schopenhauer hat indessen nur geäußert: „Wenn man liest, was über die Zahlenphilosophie der Pythagoreer in den Scholien zum Aristoteles gesagt wird; so k a n n m a n a u f d i e V e r m u t u n g g e r a t h e n, daß der so seltsame . . . Gebrauch des Wortes logos im Eingang des dem Johannes zugeschriebenen Evangeliums . . . von der Pythagorischen Zahlenphilosophie abstammt“. (P. 42.)

Es handelt sich hier also nicht um eine Annahme, sondern, da Schopenhauer keine weiteren Folgerungen von Bedeutung daraus zieht, nur um eine Vermutung.

Und bei Gelegenheit des zweiten Nachweises sagt Fischer folgendes: „. . . Spinoza, der (nach Schopenhauer) zur Feststellung seines Pantheismus mehr von Malebranche empfangen und gelernt h a b e als von Descartes. Dieses Urteil ist falsch und gehört zu den zahlreichen historischen Irrtümern Schopenhauers, womit seine Verachtung der Geschichte und der geschichtlichen Studien sich an ihm gerächt hat“.

Indessen sagt Schopenhauer (P. 5): „So haben wir denn schon hier im wesentlichen den Pantheismus des Spinoza, der mehr von Malebranche als von Cartesius gelernt zu haben s c h e i n t“.

Die zahlreichen historischen Irrtümer Schopenhauers schmelzen demnach auf zwei zusammen, alle übrigen von Fischer nachgewiesenen Irrtümer als solche sind Irrtümer Fischers.

Woher mag es kommen, daß Fischer so oft sich irrt? Schopenhauer sagt einmal: „Man weiß nur, was man durchdacht hat“. (P 2, 526).

Da wir nun gefunden haben, daß Fischers Wissen so oft als ein ungenaues und oberflächliches sich erweist, so wird unsre nächste Aufgabe darin bestehen, die Beweise seines N a c h d e n k e n s auf Gründlichkeit und Klarheit hin zu

untersuchen. Die Lösung dieser Aufgabe wird in doppeltem Sinne wertvoll sein; sie wird nach rückwärts ein helles und zugleich einendes Licht werfen, und sie wird uns ein rasches Auflösen von Kuno Fischers Thesen und Antithesen im Fortgang der Arbeit ungemein erleichtern.

Ein Fehler logischen Denkens ist es vor allem, der sich, in zwei Strahlen spaltend, durch Kuno Fischers sämtliche Ausführungen hindurchzieht und überall Unklarheit, scheinbaren Widerspruch und Verwirrung hineinträgt.

Ich glaube diesen Fehler prägnant mit folgenden Worten zu formulieren:

Kuno Fischer kennt keinen Unterschied zwischen numerischer Identität und Äquipollenz.

Daher glaubt er, daß für Schopenhauer Ding an sich und Wille, Erscheinung und Vorstellung äquipollente Begriffe seien.

Ich werde zunächst an zwei konkreten Beispielen erläutern, worauf ich hier abziele.

Wasser und Wasserspiegel sind numerisch identisch, jedoch sind sie nicht äquipollent.

Sie sind numerisch identisch, daher kann ich ebensogut sagen: so klar sieht man heute das Gebirge im Wasser! wie: so klar sieht man es im Wasserspiegel! Auch umgekehrt ist es noch nicht falsch, wenn ich sage: lautlos gleitet ein Boot über den Wasserspiegel, oder: er beugte sich über den Wasserspiegel, um zu trinken; wiewohl bei den letzteren Beispielen der Nachdruck allein auf dem Wasser, bei den ersteren auf dem Spiegel liegt.

Die beiden Begriffe sind aber nicht äquipollent. Darum kann ich niemals sagen: bringe mir ein Glas Wasserspiegel, und ebenso wenig darf ich statt: Wellenschlag zerstört den Wasserspiegel, etwa sagen: Wellenschlag zerstört das Wasser.

Wollte ein Ausländer solche Sätze wie: bringe mir ein Glas Wasserspiegel oder: Wellenschlag zerstört das Wasser, formulieren, so müßten wir ihn belehren, daß die beiden Begriffe Wasserspiegel und Wasser numerisch identisch,

jedoch keineswegs äquipollent sind, daß es also zwar oft, jedoch nicht ausnahmslos, angeht, den einen Begriff an Stelle des andern zu setzen. Wenden wir nun dieses Beispiel an, um das Verhältnis der beiden Begriffe Ding an sich und Wille zu untersuchen.

Die beiden Begriffe sind numerisch identisch. Mensch und Tier, Rose und Lilie, der Stuhl, auf dem ich sitze, die Feder, mit der ich schreibe; alles ist zugleich Ding an sich und Wille. Auch kann ich unbeschadet ebensowohl sagen: der Wille liegt außer Zeit und Raum; wie: das Ding an sich liegt außer Zeit und Raum. Oder: die vollkommenste Erscheinung des Dinges an sich ist der Mensch, ebenso wie: die vollkommenste Erscheinung des Willens ist der Mensch; wiewohl bei dem letzteren Beispiel der Nachdruck auf Wille, bei dem ersteren auf Ding an sich ruht.

Die beiden Begriffe sind aber nicht äquipollent. Darum kann ich niemals sagen: vom Willen ist keine Erkenntnis möglich (bringe mir ein Glas Wasserspiegel), denn wenn es auch vom Ding an sich gilt, daß von ihm keine Erkenntnis möglich ist, so läßt sich doch der Wille im Selbstbewußtsein erkennen. Ebensowenig darf ich jemals sagen: außer dem Ding an sich und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt. (Wellenschlag zerstört das Wasser.) Denn infolge der Verwechselung der beiden Begriffe Ding an sich und Wille kommt es hier so heraus, als sei uns das Ding an sich als solches bekannt.

Ich kann also zwar oft, jedoch nicht ausnahmslos, den Begriff Wille an Stelle des Begriffs Ding an sich setzen und umgekehrt. Ich kann es cft, weil sie numerisch identisch, ich kann es jedoch nicht überall tun, weil sie nicht äquipollent sind.

Kuno Fischer aber behauptet S. 273, nach Schopenhauer seien Ding an sich und Wille identisch und Wechselbegriffe. Kuno Fischer gleicht also unserm Ausländer. Er ist Ausländer im innersten Reiche der Schopenhauerschen Philosophie. Darum kann er S. 273 sagen, Schopenhauer habe in seinen Ergänzungen (W 2) die Gleichung Ding an sich und Wille abgeschwächt und verklausuliert, um den

Einwand abzuwehren, daß er seinen andern Grundlehren widerstreite.

N e i n! Keineswegs hat Schopenhauer seine Gleichung abgeschwächt, sondern nur klar gezeigt, daß keine Gleichung ist, was man fälschlich dafür hielt, daß er niemals gesagt habe, Ding an sich ist g l e i c h Wille, sondern nur: Ding an sich i s t Wille; ganz ebenso wie man sagt: der Wasserspiegel und das Wasser sind schlechthin eines und dasselbe; (nicht etwa, wie ahnungslose Kinder meinen, kann man den Wasserspiegel vom Wasser abnehmen) und dennoch weiß, daß der Wasserspiegel dem Wasser nicht völlig adäquat ist.

Durch diese Feststellung wird nicht allein jener von Fischer behauptete Widerspruch zwischen der Lehre des frühen und der des späten Schopenhauer beseitigt; noch ganz andere Vorwürfe werden dadurch aus der Welt geschafft.

S. 487 versucht Kuno Fischer den Nachweis zu erbringen, daß Kant nicht nur, wie Schopenhauer glaube, undeutlich und dunkel im Ding an sich den Willen gemeint habe, sondern „es kann kein Zweifel sein, wie es sich bei Kant in Wahrheit mit dem Ding an sich verhält: es ist gleich dem Willen, der Freiheit, dem moralischen Endzweck der Welt".

Durch unsere oben gefundene Erklärung sind wir nunmehr imstande, Schopenhauer das ihm von Fischer streitig gemachte Verdienst der Neuheit seiner Willenslehre im vollen Maße wieder zuzuerkennen. Kuno Fischer ist sich über den Willensbegriff Schopenhauers nicht klar und kommt daher auf den falschen Schluß, daß Kants und Schopenhauers Wille der gleiche sei. Ganz ebenso verhält es sich mit der durch Fischer angestrebten Parallelisierung des Fichteschen und Schopenhauerschen Willens. (S. 492.)

Zur Ergänzung siehe auch im folgenden S. 66. Ferner wird durch jene Erklärung auch Fischers Vorwurf, S. 505 f., Schopenhauers Ideenlehre sei in sich widerspruchvoll, zu einer bloßen Verdrehung, denn die beiden Begriffe Idee und Objektivation des Willens sind zwar numerisch identisch, aber nicht äquipollent.

Der zweite Irrtum Kuno Fischers liegt in seiner An-

nahme, daß Erscheinung und Vorstellung äquipollente Begriffe seien.

Erscheinung und Vorstellung sind numerisch identisch, denn sie sind beide die Welt. Jeder einzelne Gegenstand ist sowohl Erscheinung wie Vorstellung: er ist, metaphysisch betrachtet, Erscheinung des Willens, und er ist, empirisch betrachtet, Vorstellung in meinem Gehirn.

Kuno Fischer sagt also S. 47 noch ganz richtig: „es stand Schopenhauer unwiderruflich fest, daß unsre Sinnenwelt durchaus nichts anderes als Erscheinung oder Vorstellung sei".

Erscheinung und Vorstellung sind indessen nicht äquipollent. Darum darf man wohl von einer Erscheinung des Willens, niemals aber kann man von einer Vorstellung des Willens reden.

Schon S. 50 aber sagt Kuno Fischer, die Ausführung des Themas „die Welt als Wille" sei nicht Erscheinungs- und Erkenntnislehre, sondern Wesens- und Prinzipienlehre, d. h. Metaphysik.

Hier schon tritt Kuno Fischers Irrtum klar zutage. Er meint hier Vorstellungs- und keineswegs Erscheinungslehre, denn die Erscheinungslehre gehört ja eben zur metaphysischen Betrachtung und nicht zur erkenntnistheoretischen.

Ferner sagt S. 337 Fischer, die Idee sei die Vorstellung des Dinges an sich, während man doch niemals von der Vorstellung, sondern nur von der Erscheinung des Dinges an sich reden kann, da es eine Vorstellung des Dinges an sich überhaupt nicht gibt.

Nunmehr wird auch klar, wie die dunkle Konfusion, die Fischer sich S. 52 leistet, und auf welche wir bereits S. 42 aufmerksam gemacht haben, zustande gekommen ist: Kuno Fischer hatte folgenden Satz Schopenhauers im Auge: „Der ganze Prozeß ist die Selbsterkenntnis des Willens, geht von diesem aus und läuft auf ihn zurück, und macht das aus, was Kant die Erscheinung, im Gegensatz des Dinges an sich benannt hat." (W 2, 294.) Das in diesem Satze vorkommende

Wort Erscheinung verwandelte Fischer wieder ohne weiteres in Vorstellung; für Ding an sich setzte er flugs Wille ein, um dann oberflächlich zusammenzuziehen: „Das Thema der Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens. Dieser Grundgedanke teilt sich in zwei Hälften: „Die Welt als Vorstellung“ und „Die Welt als Wille“.

Wie uns der erste Nachweis von Fischers Annahme der Äquipollenz des Dinges an sich und des Willens dazu verhalf einige scharfe Angriffe Fischers wirkungslos zu machen, so wird uns nun auch die Nachweisung seiner Annahme der Äquipollenz von Erscheinung und Vorstellung zum raschen Ausrotten einer seiner besonders wichtigen Thesen und Antithesen dienlich sein. Es handelt sich um nichts geringeres als um den berühmten „Zellerschen Zirkel“, den Fischer S. 508 folgendermaßen formuliert: These: Unser Erkennen st ein organisches Produkt und hat als solches den ganzen Stufengang der tierisch-menschlichen Organisation zu se ner Voraussetzung. Antithese: das gesamte Weltall . . . hat das erkennende Subjekt zu seiner Voraussetzung.

Weil für Kuno Fischer Vorstellung und Erscheinung Wechselbegriffe sind, darum wird für ihn die Antinomie zu einer unlösbaren

Er vermag aus diesem Grunde Schopenhauers geniale Lösung (W. 36—37; P 2, 149—150) nicht einzusehen und darum auch nicht anzuwenden.

Ebendeshalb überhört er auch, daß Schopenhauer nur sagt: man „könnte allerdings“ hier eine Antinomie sehen — um sodann mit seinem prachtvoll überzeugenden: „Wenn nicht“ einzusetzen. Aus diesem bedingten Satz: man könnte .. wenn nicht, macht daher Kuno Fischer den behauptenden Satz: Schopenhauer selbst hat jenen Widerstreit die Antinomie in unserem Erkenntnisvermögen genannt.

Der Zellersche Zirkel wird übrigens noch nicht a l l e i n durch die Beseitigung jenes Denkfehlers aus der Welt geschafft; noch ein zweiter Denkfehler liegt ihm zugrunde, auf den wir sogleich kommen werden.

Mehrere grundlegende Irrtümer Kuno Fischers erklären sich, wie wir gesehen haben, dadurch, daß Fischer numerische

Identität und Äquipollenz nicht klar sondert; eine ganze Anzahl anderer Irrtümer erklärt sich durch die Nachweisung, daß Kuno Fischer zuweilen Kausalität und Identität nicht auseinanderhält.

So glaubt Kuno Fischer, Schopenhauer wolle

1. die Welt „causaliter aus dem Willen" erklären.

Aus dieser falschen Voraussetzung Fischers erklärt es sich, daß er zwischen Schopenhauers Willensbegriff einerseits und Leibnizens und Cartesius' Willensbegriff anderseits Übereinstimmung finden kann. (Siehe oben S. 63 sowie auch S. 48.) Nun wird auch erst verstanden, wie Fischer S. 504 sagen kann: Schopenhauer nahm die Weltstufen als ewig „gewollt".

Darum kann er auch eine Antinomie wie die folgende konstruieren: (S. 507) Thesis: die Stufen der Welt sind Objektivationen des Willens; als solche . . . ewige . . zeitlose Ideen. Antithesis: die Stufenordnung der Welt bildet eine Zeitfolge, denn die höheren Stufen entstehen durch den Streit der Kräfte aus den niederen. (Auch die Frage S. 249 erklärt sich nunmehr.)

Unbeabsichtigt hebt Schopenhauer diese Antinomie auf durch folgende Worte: „Die Welt selbst ist allein aus dem Willen (da sie eben er selbst ist, sofern er erscheint) zu erklären und nicht durch Kausalität". (W. 601, H. 172 f.)

Nunmehr wird auch der folgenden Behauptung Fischers der Boden entzogen, daß Schopenhauers Satz: „die Individualität wurzelt im Ding an sich" mit dem Fundament seines ganzen Systems streite.

Kuno Fischer nimmt nicht allein an, Schopenhauer wolle die Welt causaliter aus dem Willen erklären, sondern er glaubt auch, daß Schopenhauer

2. den Intellekt causaliter aus dem Willen erkläre.

Darum sagt Fischer S. 508, nach Schopenhauer mache das Gehirn die Erscheinungen; S. 509, unsre Erkenntnisformen seien organisch producirt; S. 510, das Gehirn erzeuge die intellektuelle Tätigkeit; weiter unten: der Intellekt wachse dem Willen parasitisch zu.

Fischer hat nicht erfaßt, daß es nicht dasselbe ist, wenn ich sage: der Wille ist das Substrat des Erkennens, oder: der Wille ist der Erzeuger des Erkennens.

Schopenhauer hat niemals gesagt, der Wille sei der Erzeuger des Erkennens. Wenn er hie und da zum bessern Verständnis den Willen gleichsam personifiziert, so behauptet er dadurch niemals, dies Gleichnis selbst sei die Wahrheit, welche er dadurch erläutern will.

Aus jener irrtümlichen Annahme, Schopenhauer erkläre den Intellekt causaliter aus dem Willen, geht sowohl Fischers falsche Definition der Metempsychosenlehre (siehe oben S. 43 f.) wie auch die folgende Antinomie (S. 510/511) hervor: These: Die Erkenntnis gehört zu den Weltstufen oder Ideen, die ewig gewollt sind, daher schließt der Wille das Erkenntnisvermögen in sich. Antithese: Die Erkenntnis . . . entsteht aus dem animalischen Bedürfnis, kraft dessen der Wille der Leuchte bedarf.

Der Kenner Schopenhauers fühlt hier sofort, daß kein Widerspruch vorliegt. Von einem Entstehen der Erkenntnis wird stets nur bildlich gesprochen. Die beste Erklärung gibt Schopenhauer selbst W 2, 397.

Nur noch wenige Antinomien bleiben nunmehr übrig. Wollen wir auch bei ihnen nachweisen, wie sie in Fischers Kopf entstanden sind, so müssen wir alles bisher Gefundene vereinigen.

Die fälschliche Annahme, als seien Ding an sich und Wille, sowie Erscheinung und Vorstellung Wechselbegriffe, im Verein mit dem Irrtum, als ließen sich nach Schopenhauer Welt und Intellekt causaliter aus dem Willen erklären, das sind die vier Säulen, auf denen sich die folgenden Antinomien aufbauen:

S. 513: Wie kann der Intellekt als bloße Gehirnfunktion sein Organ und sich selbst vorstellen? —

Wie kann ein solcher Intellekt logisch operieren?

Wie kann ein solcher Intellekt sich gar metaphysisch verhalten?

Auf diesen vier Säulen ruht auch der Zellersche Zirkel (siehe oben S. 65).

Endlich bauen sich auch hierauf Fischers Widerspruchskonstruktionen in der Lehre vom willensfreien Erkennen und in der Verneinungslehre, sowie in der Lehre vom Pessimismus auf. Da Fischer den Willen nicht als Substrat des Erkennens erfaßt, kommt er zu der ganz falschen Konklusion S. 514: „Aus dem erkennenden Subjekt wird das „reine Subjekt des Erkennens“, aus dem Focus der Gehirntätigkeit der Genius, aus jenem „Brennpunkte“ im Gehirn das „ewige Weltauge““; und da außerdem Wille und Ding an sich für ihn äquipollent sind, glaubt er, die individuelle Willensverneinung müsse zugleich die totale Verneinung und Vernichtung der Welt sein (S. 526). Siehe hiezu Schopenhauer W 2, 369, 304, 378 und 397, sowie W. 6 und 452.

Da Fischer den Intellekt causaliter aus dem Willen hervorgehen läßt, so ist für ihn der Begriff: intuitive Erkenntnis nicht faßbar. Deshalb übersieht Fischer, daß die Seligkeit des willenlosen Anschauens, und der Genuß, der in der Bejahung des Willens zum Leben liegt, nicht in Parallele zueinander gebracht werden können (S. 520).

Daher kommt es auch, daß er den „religiösen Pessimismus“ S. 578 mit dem willensfreien Erkennen identifizieren kann, woraus eine unbeschreibliche Verwirrung in der ganzen Darstellung des Pessimismus entsteht. So kann Fischer sagen, das Wesen des erhabenen Pessimismus bestehe nicht in der Heerschau der zahllosen Übel der Welt, während doch gerade das Gegenteil richtig ist. Darin unterscheidet sich ja eben der philosophische vom persönlichen Pessimismus, daß er alle Übel und nicht nur persönliche betrachtet. So behauptet Fischer, Pessimismus und Atheismus hingen genau zusammen (S. 529), wogegen die Erfahrung streitet; sowie: Schopenhauer habe dem egoistischen Pessimismus die Krone gereicht (S. 523), was mit der angeführten Stelle keineswegs bewiesen, und überdies durch Schopenhauers sämtliche einschlägige Ausführungen widerlegt wird.

Wie vollständig Fischer übersieht, daß der Pessimismus bei Schopenhauer eine Weltbetrachtung ist, die also gemäß dem Satz vom Grunde geschieht und mit dem willensfreien Erkennen nicht das geringste zu tun hat, geht aus seiner

Begriffsbildung: „metaphysischer Pessimismus“ (S. 524) hervor, wobei er allerdings die Erklärung uns schuldig bleibt was man sich unter einem metaphysischen Pessimismus eigentlich denken solle. (Siehe hiezu oben S. 28—30.)

Wir haben die Unhaltbarkeit der vier Säulen, auf welchen Kuno Fischer aufbaut, bereits nachgewiesen; daher fallen alle künstlich konstruierten Widersprüche nunmehr zusammen.

Es bleiben noch einige Vorwürfe Fischers übrig, die wir leicht durch die Erfahrung widerlegen können, ohne genötigt zu sein, mit gelehrtem Rüstzeug uns zu wappnen.

S. 526/527 erklärt Fischer das Hervortreten des Dings an sich in der plötzlichen Verneinung als im Widerspruch stehend zu der Lehre von der Unerklärbarkeit des Dings an sich.

Wäre dieser Schluß richtig, so dürfte man niemals ein Hervortreten der Elektrizität in Licht, Telephon, Ofen und Traum behaupten, weil man das Wesen der Elektrizität sich nicht zu erklären vermag.

S. 231 behauptet Fischer, Schopenhauers Auffassung des Gefühls decke sich „entgegen der herrschenden Ansicht“ mit dem unklaren Bewußtsein.

Hier hat Schopenhauer schon vorgesorgt, so daß wir die Widerlegung aus seiner eigenen Feder bringen können:

W. 101: „Der natürliche Mensch legt immer viel mehr Wert auf das unmittelbar Erkannte als auf die abstrakten Begriffe: umgekehrt aber sind diejenigen gesinnt, welche mehr in Worten als in Taten leben, mehr in Papier und Bücher, als in die wirkliche Welt gesehen haben, und die in ihrer größten Ausartung zu Pedanten und Buchstabenmenschen werden. Daraus allein ist es begreiflich, wie Leibniz nebst Wolf und allen ihren Nachfolgern, so weit sich verirren konnten, . . . die anschauliche Erkenntnis für eine nur verworrene abstrakte zu erklären!“

Hier tritt klar zutage, daß Fischer sich täuscht, denn er glaubt aus Schopenhauer etwas herauslesen zu können, was dieser selbst ja gerade als Irrtum bezeichnet! — Siehe hiezu W. 62, 101, 103; E. 153 (G. 90), sowie W 2, 70 und 131.

S. 246 führt Fischer aus, Schopenhauers Glückslehre stände in Widerspruch zur Morallehre. Schopenhauer habe dies selbst erklärt. Diese Behauptung widerlegt sich teils durch meine Nachweisung S. 25 ff., teils durch die Erwägung, daß es hier, wie Schopenhauer selbst sagt, nur um eine Akkomodation (nicht etwa um eine Differenz) sich handle.

Blicken wir nunmehr zurück auf die bisher gewonnenen Erkenntnisse, so fällt uns grell der Unterschied zwischen den rein demonstrativen und den mehr kritischen Teilen der Darstellung in die Augen: dort Klarheit, hier Unklarheit, dort Gründlichkeit, hier Oberflächlichkeit, dort objektive Würdigung in ruhiger, sachlicher Form, hier subjektives Verfahren mit offenem und verstecktem Angriff. Oft ist der Gegensatz so groß, daß es fast scheinen könnte, als seien Zwei und nicht Einer am Werke tätig gewesen: so an allen jenen Stellen, wo Fischer in der Darstellung direkt lobt, was er in der Kritik tadelt.

So sagt Fischer S. 271: „Die Identität des Willens und Leibes nennt Schopenhauer „die philosophische Wahrheit katexochen“ und darf sich mit vollem Recht das Verdienst zuschreiben, dieselbe in ihrer fundamentalen Bedeutung erkannt und auf das hellste erleuchtet zu haben“. Dennoch stellt sich Fischer in vollen Gegensatz zu dem hier von ihm als richtig bezeichneten in allen von mir auf S. 66—68 nachgewiesenen Stellen.

Ferner sagt er S. 312, Schopenhauers Kapitel über den „Primat des Willens im Selbstbewußtsein“ sei eine seiner vorzüglichsten und lehrreichsten Abhandlungen. Schopenhauer habe mit Recht sagen dürfen, daß hier mehr für die Erkenntnis des innern Menschen getan sei als „in vielen systematischen Psychologien“.

Dieser seiner eigenen Behauptung widerspricht aber, wie wir gesehen haben, Fischer auf Schritt und Tritt. Siehe besonders oben S. 67, sowie S. 43 f.

So bringt Fischer ganz brillant S. 230 den Unterschied zwischen Wissen und Fühlen, kann jedoch diese Erkenntnis

nicht richtig anwenden, wovon seine unklaren Äußerungen über Intuition Zeugnis ablegen.

Ebenso bringt er S. 276—277 die Ideenlehre ganz klar, während er später bei der Kritik jener Lehre in Widersprüche sich verwickelt.

Wir können uns diese seltsame Erscheinung nur so erklären, daß Schopenhauers Lehren zum Zweck der Reproduktion durch Fischers Kopf gegangen sind wie durch ein Sieb; also ohne merkliche Spuren zu hinterlassen; er hat sie wohl vor seinem innern Auge Revue passieren lassen, jedoch nur, um sie gut zu gruppieren, nicht um sie im Innersten zu erfassen.

Ein Baumeister kann ein Steingebäude aufführen, ohne deshalb Geolog sein zu müssen. So hat auch Fischer Schopenhauers Lehrgebäude aufgerichtet, ohne daß der innere Sinn der einzelnen Lehren in ihm lebendige Gestalt gewonnen hätte.

Diese Erkenntnis, die uns im Lauf unserer langen und ausführlichen Untersuchung erst zur Vermutung und allmählich zur Gewißheit geworden ist, gibt uns nun auch die Möglichkeit, ein klares Urteil über Fischers Darstellung der Lehre abzugeben.

Fischers Darstellung der Lehre ist äußerst wertvoll im reproduzierenden Teil, sie verliert an Wert, wo Fischer Anschauungen Anderer mit den seinen verwebt, und sie büßt allen Wert ein an jenen Stellen, da Fischer eigene Urteile über Schopenhauers Lehre sich erlaubt.

Der komparative Wert.

Wie bei der Kritik der Charakterdarstellung die Frage nach dem komparativen Wert hinter der nach dem relativen zurückstehen mußte, so ist dies auch hier der Fall. Auch hier, und zwar noch in verstärktem Maße, kann die Beantwortung nur rein individuell ausfallen, da sie von der persönlichen Stellung des Kritisierenden zur Philosophie Schopenhauers abhängt. So mag mancher Paulsens oder Volkelts Darstellung für besser halten als die Fischers, mancher mag

in der kleinen Schrift Böttgers: „Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie“ oder in Koebers: „Die Philosophie Arthur Schopenhauers“ sein Evangelium sehen; ein Anderer, der mit Teilproblemen sich mehr beschäftigte, mag glauben, daß Schmid mit seiner Untersuchung über Schopenhauers Willen den Schlußstein gefunden habe — umfangreich ist die Schopenhauerlitteratur, zahlreich sind die mehr oder minder ausführlichen Darstellungen seiner Lehre. Da aber sie alle die individuelle Tönung ihrer Schöpfer an sich tragen, so ist eine komparative Wertschätzung objektiv unmöglich und subjektiv belanglos.

Ich werde daher bei der Frage nach dem komparativen Wert auf eine Teiluntersuchung mich beschränken, die als Beitrag zur Lösung unserer Gesamtaufgabe besonders wichtig und klärend mir erscheint: die Untersuchung, wieviel Neues Fischer in diesem seinem dritten Abschnitt gebracht hat.

An mehreren Stellen (z. B. S. 492) weist Fischer darauf hin, daß Schopenhauer von Fichte und Schelling beeinflußt gewesen sei. Den gleichen Nachweis glaubten schon vor Fischer erbringen zu können:

1. Windelband, Geschichte der Philosophie, Leipzig 1880, S. 352 (2. Aufl.);
2. J. B. Meyer, Schopenhauer als Mensch und Denker, Berlin, 1872, S. 22;
3. Haym, Schopenhauer, Berlin 1864, S. 55,

und 4. Seydel, Schopenhauers philosophisches System, Leipzig 1857, S. 2.

Die von Kuno Fischer auf S. 507 aufgestellte Antinomie lautet:

Thesis: Die Stufen der Welt sind die Objektivationen des Willens und als solche unvergängliche Typen, ewige, zeitlose Ideen;

Antithesis: Die Stufenordnung der Welt bildet eine Zeitfolge, denn die höheren Stufen entstehen durch den Streit der Kräfte aus den niedern.

Von Kuno Fischers Vorgängern sagen schon das gleiche:

1. Peters: (Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller, Berlin 1880) S. 18: „Wie ist es denkbar, daß ein raum- und zeitloses Etwas sich objektivieren kann in einer Reihe von Stufen, welche denn doch immer ein Neben- oder Nacheinander zur Voraussetzung haben?"

2. Windelband S. 359 (zit. nach 2. Aufl.): „Es ist das platonische Element, welches sich in dieser Lehre auch bei Schopenhauer geltend macht, welches aber schwer mit der andern Behauptung zu vereinigen ist, daß der all-eine Wille erst durch Raum und Zeit individualisiert erscheint."

3. J. B. Meyer S. 42: „Die Annahme des auf unterschiedene Ideen gerichteten Willens bringt in den einigen Urwillen eine mit seinem Wesen unverträgliche Vielheit und Spaltung."

4. Haym S. 29: „Die platonischen Ideen! Und so hätten wir zunächst eine Vielheit ohne das Prinzip der Vielheit; der Eine und unteilbare Wille hätte sich „adäquat" objektiviert und sich dennoch in eine unendliche Mannigfaltigkeit auseinandergeschlagen."

Siehe hiezu außerdem Seydel S. 99.

Die nächste von Fischer behauptete Antinomie wird von ihm S. 508 folgendermaßen formuliert:

Thesis: Unser Erkennen ist ein organisches Produkt und hat als solches den ganzen Stufengang der tierisch-menschlichen Organisation, die Pflanzenwelt, die Entwickelungsgeschichte des Weltalls und der Erde zu ihrer Voraussetzung.

Antithesis: das gesamte Weltall in seiner Vielheit, Mannigfaltigkeit und Gesetzmäßigkeit hat das erkennende Subjekt (den Intellekt) zu seiner Voraussetzung und zu seinem Träger.

Fischers Vorgänger bringen die gleiche Antinomie folgendermaßen:

1. Falckenberg (Geschichte der neuern Philosophie, 1886, S. 457, zit. nach 4. Aufl.): „Vom radikalsten Idealismus geht er in schroffer Wendung zum gröbsten Materialismus, erst soll die Materie eine bloße Vorstellung, nun soll die Vorstellung ein materieller Vorgang sein."

2. Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie, Leipzig 1873, S. 885: „Wir befinden uns demnach in dem greifbaren Zirkel, daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll."
3. Haym S. 42: „Nur durch das Gehirn selbst, mithin — — — ist der Leib des Individuums als reales Objekt und mit diesem das Gehirn gesetzt."

Siehe hiezu außerdem Seydel S. 69.

Die von Fischer aufgestellte Antinomie S. 510—511:

Thesis: Die Erkenntnis gehört zu den Weltstufen oder Ideen, die ewig gewollt sind, daher schließt der Wille das Erkenntnisvermögen in sich.

Antithesis: Die Erkenntnis ist lediglich organisches Produkt und entsteht aus dem animalischen Bedürfnis.

Findet sich mit andern Worten schon bei Cornill (Schopenhauer, Heidelberg 1856) S. 123: „Der Gedanke wird das eine mal als die materielle Funktion der Breimasse des Gehirns, das andremal als die ideelle Effloreszenz des Willens hingestellt — bei weitem größer ist der andere Widerspruch, daß hier die Gedanken als eine Effloreszenz des Willens, also des metaphysischen Prinzips hingestellt werden, während es als eine Grundansicht der Anschauungsweise Schopenhauers bezeichnet werden muß, den Intellekt als nicht metaphysisch zu betrachten."

S. 512 sagt Kuno Fischer, der Intellekt als bloße Funktion des Gehirns könne nicht das Gehirn vorstellen.

Das gleiche sagt schon Haym S. 44: „aus der Empfindung schafft dann der Verstand . . . ein anschauliches Objekt, und nun wieder ist es das so gemachte Objekt, welches das Machen des Objekts ermöglicht."

S. 513 sagt Fischer, der Intellekt soll sich nicht bloß anschauend und denkend, sondern erkennend, nicht bloß logisch, sondern metaphysisch verhalten.

Und S. 514 fährt er fort: endlich soll der Intellekt, der geborne Sklave des Willens, diesen nicht bloß beruhigen und in tiefes Schweigen versetzen, sondern bemeistern, verneinen und bis zur gänzlichen Vernichtung unterjochen.

Schon Fischers Vorgänger Falckenberg hat den gleichen Gedanken, den er S. 457 folgendermaßen formuliert: „Wenn es vorher hieß, der Intellekt sei das Geschöpf und der Diener des Willens, so erfahren wir jetzt, daß er in bevorzugten

Individuen das Joch der Knechtschaft abzuschütteln und sich (nicht nur) zeitweilig zur Seligkeit einer völlig begierdelosen Betrachtung zu erheben (sondern sogar einen siegreichen Kampf gegen die Tyrannen einzugehen — den Willen zu ertöten) die Macht gewinnt."

S. 531 sagt Fischer: Das Ding an sich, welches ja nichts anders ist und sein soll als blinder erkenntnisloser Drang, erscheint nunmehr als die Wurzel der Vorstellung.

Von Fischers Vorläufern sagen im gleichen Zusammenhang:

1. Windelband S. 358: **„Wie soll man sich denken, daß jener unvernünftige Urwille die Marotte gehabt hat, in der Gestalt des vernünftigen Bewußtseins zu erscheinen?"**
2. Zeller S. 882 und 883: **„Instinktiv . . . und blind . . . . wird ihm doch eine Zwecktätigkeit beigelegt, vermöge welcher . . . ."**
3. Harms (Schopenhauers Philosophie, Berlin 1873) stellt S. 22 den Gegensatz: „Intelligentes — ohne Intelligenz" in scharfes Licht.
4. sagt Haym S. 26: **„Der blinde Wille benimmt sich als ein sehender, absichtsvoller; stillschweigend werden ihm Zwecke und mit ihnen Gedanken . . . . geliehen. In demselben Atem wird die Zumutung gemacht, alle Erkenntnis von ihm ausgeschlossen zu denken."**

Kurz zuvor, S. 526, stellt Fischer die Behauptung auf: Da der Wille ganz und ungeteilt in jeder Erscheinung . . . enthalten ist, so muß die individuelle Willensverneinung zugleich die totale Verneinung und Vernichtung der Welt sein.

Das gleiche sagt schon:

1. E. Lehmann (die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauerschen Willenslehre, Straßburg 1889) S. 133: **„Wenn es überall ein- und derselbe einheitliche Wille ist, der . . . sich betätigt, so muß folgerichtig die Verneinung des Willens in einem Individuum die Verneinung des Willens überhaupt und überall bedeuten."**
2. Peters S. 28: **„Wenn Schopenhauer . . . betont, es sei in allen Erscheinungen nur der eine Wille . . . so verneint dieser eine Wille . . . sich mit diesem einen Individuum auch schlechterdings . . . und diese ganze Welt erreicht mit der Verneinung das Nichtsein . . .".**

S. 526 fragt Fischer, wie es möglich sein könne, daß die Freiheit erscheine, da jede Erscheinung begründet, die Freiheit aber grundlos sei; ferner, wie die Willensverneinung erscheinen könne, da alle Erscheinungen Willensbejahungen seien. Die gleichen Widersprüche konstatieren schon:

1. E. Lehmann S. 133: „Eine empirisch eintretende Verneinung des Willens . . . ist . . . schon als freier Akt unmöglich, und . . ."
2. Haym S. 35: „Das durch die metaphysische Erkenntnis vermittelte Ergreifen dieses Nichts" ist ein „Akt der intelligiblen Freiheit, . . . das Eintreten dieser Freiheit in die Erscheinung ist ein tatsächlicher Widerspruch."

Sogar in der Spielerei S. 516: „Die Welt ist die möglich schlechteste — die Welt könnte noch schlechter sein", hat Fischer seinen Vorgänger.

Seydel sagt S. 106: „Daß eine Welt nicht die schlechteste sein kann, welche noch Ideale ermöglicht, haben wir erörtert[1])."

Fragen wir uns nunmehr, was hat Kuno Fischer tatsächlich Neues gebracht? So bleibt als einzige Ausführung von Bedeutung und Originalität sein Aufsatz: „Das Grundgebrechen des ganzen Systems" übrig.

Der einzige Gedanke Fischers, der auf Neuheit Anspruch erheben kann, ist also die Folgerung, daß die angeblich unwissenschaftliche Methode Schopenhauers aus dessen Unterschätzung der Geschichte hervorgegangen sei.

Wenn ich in den vorhergehenden Ausführungen nachgewiesen habe, daß Fischer sehr wenig Originelles von Bedeutung gebracht hat, so habe ich mit dieser Konstatierung nicht etwa bezweckt, Fischer den Vorwurf des Plagiats zu machen. Der Versuch eines derartigen Nachweises wäre ebenso nutzlos wie unwürdig. Ich habe die Untersuchung nach dem „Neuen" in Fischers Arbeit nur deshalb angestellt, weil naturgemäß das Vorhandensein wirklich neuer Gedanken Fischers Arbeit komparativ weit aus den Reihen der übrigen Kritiker und Darsteller herausgehoben hätte. Auch wenn diese neuen Gedanken sich als Irrtümer erwiesen hätten,

[1]) Gute Vorarbeit hat hier geleistet:
Otto Jensen, die Ursache der Widersprüche im Schopenhauerschen System, Rostock 1906, worauf ich hiemit verweise.

wären sie wertvoll gewesen. Sagt doch Schopenhauer selbst im Brief an Asher vom 11. Januar 59: „Ich will sehr viel lieber, daß man gegen mich schreibe, als gar nicht schreibe".

So ist denn dieser eine, neuartige Gedanke Fischers, trotzdem daß wir ihn als irrtümlichen nachweisen mußten, dennoch wertvoll. Nur verschwindet er als einziger allzusehr hinter der Fülle der bereits bekannten Urteile, als daß er bestimmend und ausschlaggebend für die Stellung der Fischerschen Arbeit unter den übrigen angesehen werden könnte.

Wir müssen deshalb sagen: wenn Fischers Darstellung der Lehre in ihrem rein objektiv gehaltenen Teile auch alle übrigen Darstellungen übertrifft, so ragt sie doch kritisch in keiner Weise aus den übrigen hervor. Widerspruchslos schließt sie sich jenen Kritikern Schopenhauers an, die gleich einer Schar Vögeln nach gemalten Traubenbeeren picken, welche sie alle in friedlichem Verein irrtümlich für echte, wirkliche halten[1]), und bedauerlicherweise muß Fischer in dieser Kritikerschar auch noch hinter die meisten von ihnen zurücktreten, weil er die Objektivität, das vornehmste Erfordernis eines Gelehrten, zu oft aufgegeben hat und sich zu höhnischen und ungerechten Bemerkungen fortreißen ließ. Im Ton gemahnt er zuweilen sogar an Moritz Venetianer, den spöttischsten aller Schopenhauer-Kritiker.

Könnten wir den objektiven Teil vom subjektiven sondern, so entstünde ein Buch, das seinesgleichen auf diesem Gebiet nicht leicht fände. Freudig und unbedenklich könnten wir es zur Einführung in Schopenhauers Philosophie einem jeden Wissensdurstigen in die Hand drücken. Nun aber ist diese Trennung der beiden Teile ein Ding der Unmöglichkeit. Es kann daher Fischers Darstellung der Lehre, als Ganzes gesehen, bedauerlicherweise auch komparativ nicht als bedeutend bezeichnet werden.

---

[1]) Einsam stehen Bähr und Frauenstädt ihnen gegenüber. Hätte Bähr Frauenstädts leichtflüssigen Stil, und Frauenstädt Bährs strenglogischen Kopf gehabt, so ständen diese beiden in jeder Beziehung weit höher als Fischer und seine Kampfgenossen.



IV. Erklärungsversuch der Doppelnatur des Werkes.

Wenn Schopenhauer (W 535) bei seiner Widerlegung der Irrtümer Kants Wert darauf legt, zu betonen, daß er glaube, auch deren Entstehungsart psychologisch nachgewiesen zu haben, so wollen auch wir versuchen, die Entstehung der Doppelnatur des vorliegenden Werkes psychologisch zu erklären, um nicht nur halbe Arbeit getan zu haben. Den Schlüssel zur Lösung finden wir, wenn wir uns in Fischers Kopf versetzen und in seine innerste Natur hinabsteigen, wo wir dann zunächst auf folgendes Doppelbild stoßen:

Hie Fischer der Schriftsteller, hie Fischer der Mensch.

Fischer der Schriftsteller sucht nicht das Seine. Beglückt von den unermeßlichen Schätzen menschlichen Wissens und Denkens, die sein lebhafter Geist mit raschem, allumfassendem Blick übersieht, faßt Fischer der Schriftsteller den Entschluß, jene reichen Schätze, die, siebenmal versiegelt durch Gelehrtenwust und Zunftausdrücke, durch unverständliche lange Perioden und verwickelte Konstruktionen, dem Laien nur schwer zugänglich sind, seinem deutschen Volke zu erschließen. Dank seiner prachtvoll klaren, leicht faßlichen Darstellungsart, seiner lebhaften Phantasie und seiner Schnelligkeit der Auffassung schafft Fischer in verhältnismäßig kurzer Zeit ein gigantisches Werk: die Geschichte der Philosophie. Er will mit ihr und durch sie beglücken, Wahrheit künden, Gutes und Edles wecken.

Die Kritiker kommen. Unter ihnen der schärfste: Schopenhauer:

„und der Enthusiasmus, mit dem er den ontologischen Beweis vorträgt, die armen Jungens zu betören und zu belügen. — Elender! — (an Frauenstädt, 6. Aug. 52).

so verrückt macht die Hegelei! . . . der Gelbschnabel! vive l'à peu près! (an denselben, 15. Juli 55).

Das glaube ich, daß er 100 Zuhörer in Heidelberg hatte; die Jungens laufen hin, um zu vernehmen, was ihrer Gier und bösen Gelüsten zusagt, daß es weder Recht und Unrecht

noch Gutes und Böses gebe. Das Ministerium in Baden hat sehr recht getan, dem Menschen das Handwerk zu legen." (28. Jan. 54, an denselben.)

Da bäumt sich in Fischer der Mensch auf.

Schopenhauer verkennt seine besten Absichten; Schopenhauer stempelt ihn, den ehrlich Strebenden und Ringenden, zum Lügner und Betrüger, ihn, den begeisterten Führer und Lenker, zum Betörer, ihn, dem es um Moral und Recht heiliger Ernst ist, zum Verführer, zum Verkündiger der Sittenlosigkeit.

Wilder Schmerz erwacht in Fischer; er ist lebhaft empfindend und subjektiv: so gebiert der Schmerz den Haß; er ist umworben, geliebt, bewundert, fühlt sich im Recht in der Sonnenwärme seines Ruhmes: so gebiert der Haß die Verachtung.

Daher kommt es, daß der sonst so treffsichere Biograph, der sonst so fein sondierende Psycholog hier versagt: die Hand, die den Stift hält, zittert; das Auge sprüht Zorn, die verletzte Eitelkeit diktiert Hohnworte und Schmähungen. Der kühl wägende Verstand allein kommt ihm beruhigend zu Hilfe. Er sagt ihm: nur ein grillenhafter, pessimistischer, von Gott und von der Welt verlassener, in seinen schönsten Hoffnungen betrogener Mensch konnte so giftig und gallig ungerechte Schmähungen über dich ergießen. So war er — es kann kein Zweifel sein — so und nicht anders mußt du ihn zeichnen. Und aus dieser, von Fischers Standpunkt aus völlig gerechtfertigten Anschauung, wächst nun Schopenhauers Charakterbild heraus; das Charakterbild, das uns abstößt und empört, das Charakterbild, das wir in wissenschaftlicher Beurteilung scharf und schonungslos tadeln mußten. Legen wir aber unsre Rolle als Wissenschaftler ab, prüfen wir als Menschen, so werden wir Kuno Fischer nicht allein verstehen, nein, wir müssen ihn auch entschuldigen, ihm verzeihen. Ja wir müssen von diesem Standpunkt aus bewundern, daß Fischer der Schriftsteller an so manchen Stellen Fischer den Menschen meistert, bändigt, zum Schweigen bringt, daß Fischer der Schriftsteller Worte findet wie die folgenden:

„Vermöge seiner Geistesart gehörte Schopenhauer zu den Kindern des Lichtes, zu jenen „Göttersöhnen“, die nach dem Worte des Herrn berufen sind, das Wesen der Welt, das Ewige im Vergänglichen, zu erkennen und anzuschauen“; (S. 19), daß er an vielen Stellen anerkennend, bewundernd, warm und verstehend von Schopenhauer redet.

Nun begreifen wir auch, daß er es sich (auf S. 98) nicht versagen konnte, seine eigene Rechtfertigung, wenn auch sozusagen anonym, zu versuchen: der ‚junge Dozent‘ ist er selbst. (Siehe Schopenhauers Brief an Frauenstädt vom 28. 1. 54.)

Der Widerstreit zwischen Lebens- und Charakterbild ist nunmehr psychologisch erklärt: im ersten war Fischer der Schriftsteller, im zweiten Fischer der Mensch am Werke.

Aus diesem Widerstreit erklärt sich jedoch noch nicht die Doppelnatur in der Darstellung der Lehre.

Hier müssen wir tiefer graben. Die psychologische Erklärung jenes zweiten Widerstreits finden wir nicht in Fischers Charakter, sondern in seiner intellektuellen Begabung; er liegt in dem Gegensatz: hie Fischer der Historiker, hie Fischer der Philosoph. Fischer ist brillanter Historiker (Historiker im Schopenhauerschen Sinne genommen). Wie Goethe hätte er sagen können: Vom Mütterchen . . . die Lust zu fabulieren.

Er ist Meister der Darstellungs-, Meister der Erzählkunst. Aber er ist kein Philosoph.

Seine Kraft liegt auf dem Gebiet der Flächen- und nicht der Tiefenarbeit.

Er ist Kopist, nicht Maler.

Der Kopist umfaßt, der Maler erfaßt. Der Kopist beginnt äußerlich und innerlich links oben und endet äußerlich und innerlich rechts unten; der Maler beginnt äußerlich wo er will, aber immer beginnt er, immer bleibt er, immer endet er im Kern.

Kuno Fischer ist kein Philosoph, darum erfaßt er nie den Kern der Systeme.

Er ist Gießer, nicht Bildhauer.

Mit weichem Material und fliegender Hand umhüllt der Gießer die fertige Statue. Mit Leichtigkeit schafft er hundert und tausend Abgüsse, indes der Bildhauer ein einziges ewiges Werk ins Dasein ruft. Kraft und Schmerz sind im Bildhauer am Werke; darum schlägt er wuchtig, treffsicher, sparsam, ist wortkarg und ernst.

Kuno Fischer gleicht nicht dem Bildhauer, sondern dem Gießer, denn er ist n u r Historiker und nicht Philosoph, darum schreibt er leicht, viel, heiter und oberflächlich.

Zur Illustrierung e i n Beispiel:

In der ersten Auflage steht S. 429 zu lesen: ,,Was will er (Schopenhauer) mit „Appelles", einem Namen, der gar nicht vorkommt? Offenbar hat er den Apollos gemeint, den Zeitgenossen und Geistesverwandten des Apostels Paulus . . . Nun hat er den groben Irrtum verschuldet, daß im Grisebachschen Register (S. 399) zu lesen steht: „Apelles der Doket"!"

Schon S. 421 hat Fischer auf diesen Fehler durch einen kle:nen, heiteren Vorboten aufmerksam gemacht: er zitiert hier Schopenhauer: ,,besonders lehrte es Appelles gegen welchen und seine Nachfo ger sich Tertullian erhob" — und benützt diese Gelegenheit, um hinter das Wort Appelles ein anzweifelndes , (sic) ' zu setzen.

In der 2. Auflage ist der Appelles — Vorwurf (S. 470) gestrichen. Entweder ein Kritiker hat Fischer nachgewiesen, daß Appelles „doch vorkommt", oder er hat das selbst gefunden.

Nun aber vergaß er gleichzeitig, in der 2. Auflage auf S. 463 hinter dem Wort Appelles das ,,(s.c)" zu streichen, so daß der Leser nun abso'ut nicht weiß, was dies sic hier soll.

Hier nun haben wir in mehr als e:ner Beziehung Fischer den Nichtphilosophen vor uns. Eines ernsten, sachlichen Philosophen unwürdig ist der leicht plänkelnde Ton: ,,Was will er mit Appelles, der nie „vorkommt"?" sowie ,,Appelles (sic)".

Eines gründlichen Philosophen unwürdig ist sowohl der Fehler selbst: „er kommt n i e vor", als die oberflächliche Revidierung der zweiten Auflage.

Um übrigens Fischer der Oberflächlichkeit zu zeihen, dazu bedarf es keineswegs noch neuer Belege, da sie die vorliegende Arbeit schon in Menge enthält.

Kuno Fischer ist Bauführer, aber nicht Architekt. Darum arbeitet er gut, wo ein andrer ihm den Plan vorgezeichnet hat, darum vermag er wohl Schopenhauers Plan nachzuzeichnen und auszuführen, jedoch kann er ihn nicht aus dem Gedächtnis rekonstruieren. Er richtet sich nach dem Plan als guter Historiker; der Plan lebt jedoch nicht in ihm, denn er ist kein Philosoph.

Nicht schöpferisch ist er, nur reproduzierende Kraft eignet ihm. Nicht intuitiv kann er Schopenhauers System erfassen, nur mit der Reflexion vermag er ihm beizukommen. Darum kann er ihm auch nicht vorurteilsfrei entgegentreten.

Zwei feste Begriffe sind es vor allem, die er mitbringt und die er in Schopenhauer hineinträgt, um sie dann wieder aus ihm herauszulesen: der christliche Gottes- und der christliche Seelenbegriff. Darum kann er das eine Mal Schopenhauer einen Atheisten nennen, das andre Mal Anklänge an den Theismus bei ihm finden. In Wahrheit ist Schopenhauer weder Theist noch Atheist. Nur wann der Kritiker selbst Theist ist, verfällt er auf solche Untersuchungen.

Wie sehr Kuno Fischer am überkommenen Gottes- und Seelenbegriff festhält, beweist die Tatsache, daß er in der Darstellung stets, wenn er an diesbezügliche Stellen kommt, den Modus wechselt und vom Indikativ zum Konjunktiv übergeht, also gewissermaßen durch ein äußeres Zeichen sinnfällig dokumentiert, daß er hier noch weniger als irgendwo anders, seine Anschauung mit der Schopenhauers identifiziert wissen will.

Alle jene Stellen, in denen Fischer die Welt sowie den Intellekt kausaliter aus dem Willen hervorgehen läßt, beweisen uns deutlich, daß er bei der Beurteilung Schopenhauers von seinem angestammten Gottes- und Seelenbegriff durchaus sich leiten läßt.

Damit ist aber gesagt, daß Fischer kein Philosoph ist, denn der Philosoph muß imstande sein, zeitweise seinen

gewohnten Standpunkt zu verlassen, um ganz vorurteilsfrei die Wahrheit eines neuen Systems ergründen zu können.

Die Kenntnis des Generalbasses macht zwar noch nicht den Komponisten, doch kann keiner Komponist sein, wenn er nicht den Generalbaß studiert hat. So macht die Logik noch keinen Philosophen. Aber keiner kann Philosoph sein, der nicht klar denken kann. Daß es Kuno Fischer oft an klarem Denken gebricht, haben wir gesehen; ich führe trotzdem noch ein kleines Beispiel an, weil es mir prägnanter erscheint als alle andern:

Nachdem Fischer in längerer Ausführung unzweideutig durchblicken ließ, daß seiner Ansicht nach Schopenhauer den Intellekt kausaliter aus dem Willen hervorgehen läßt, sagt er plötzlich S. 508: „Intellekt und Gehirn sind bei Schopenhauer identisch: sie verhalten sich wie Funktion und Organ".

Zunächst streitet der Satz von der Identität des Intellekts und Gehirns gegen Fischers übrige Ausführungen; dann aber müssen wir ihm nachweisen, daß, wenn sich jene beiden wie Funktion und Organ zueinander verhielten, sie ja eben gerade nicht identisch wären, sondern zwei verschiedene Dinge: Ursache und Wirkung.

So klein dies Beispiel ist, so bezeichnend ist es. Blicken wir noch einmal zurück auf das bisher Gewonnene, so geht daraus klar hervor, daß jene Doppelnatur des Werkes sich aus dem Zwiespalt in Fischers intellektueller Begabung erklärt.

Fischer ist vorzüglicher Historiker; Fischer ist aber kein Philosoph.

Weil er kein Philosoph ist, darum erfaßt er nie den Kern der Systeme, darum schreibt er viel und zuweilen oberflächlich. Zum Philosophen fehlt ihm die wahre Vorurteilslosigkeit, der Hunger und Durst nach Wahrheit, vor allem aber die Klarheit des Bewußtseins, die Tiefe und Gründlichkeit des Denkens, der Ernst und die Wucht des Urteils.

Weil er kein Philosoph ist, darum schätzt er das Wissen so hoch ein; und gerade darum weiß er auch nicht, wie sehr die Philosophie die Geschichte überragt.

In unserm ersten Jahrbuch steht auf der ersten Seite: „sie werden ihn nie erfassen, wenn sie ihn nicht erfassen wollen". Dies „wollen" müssen wir bei Fischer in ein „können" umändern.

Er konnte ihn nicht erfassen.

Dadurch mildert sich nun alles.

Wir lernen das à peu près verstehen als die Schattenseite der lebhaften Erzählungskunst; wir lernen den „Enthusiasmus, mit dem er den ontologischen Beweis vorträgt", entschuldigen mit dem Wort, das Schopenhauer selbst im gleichen Briefe mildernd über ihn ausspricht: „Er ist ein Märtyrer seiner Urteilslosigkeit".

Haben wir auf solche Weise versucht, Kuno Fischer menschlich zu verstehen, um dadurch sein Werk besser beurteilen zu können, so darf jedoch diese Betrachtung unser Urteil über das Ganze nicht trüben: wir können bedauern, anstatt daß wir anklagen — aber wir müssen trotzdem ablehnen, was zu verwerfen ist. Wir sehen zwar nun klarer und tiefer, aber wir verändern deshalb nicht unsern Standpunkt.

Und darum muß, nach wie vor, unser endgültiges Urteil lauten: Kuno Fischers Lebensbild ist gut, sein Charakterbild ist schlecht gezeichnet. Seine Darstellung der Lehre ist im objektiven Teile gut, im subjektiven nicht gut.

Deshalb ist sein Buch als orientierendes zu gebrauchen, jedoch hält es strenger, wissenschaftlicher Prüfung nicht stand.

Es ist ein unglücklicher Zwitter, zusammengefügt aus heterogenen Elementen, und darum nicht lebensfähig, nicht befruchtend, nicht fördernd.

Freilich scheint das heute noch ganz anders: Kuno Fischer steht heute noch in voller Blüte; aber auch seine Blüte wird einmal vergehen. Einst kommt die volle Wahrheit ans Licht.

Wohl braucht sie lange, aber ihr Kommen ist sicher.

Das hat auch Schopenhauer gewußt. Darum sagt er: „Der Schutzgott der Wahrheit ist die Zeit. Wohl sind seine Flügelschläge so groß und langsam, daß das Individuum darüber

hinstirbt, aber die Kraft der Wahrheit ist unglaublich groß und von unsäglicher Ausdauer; sie gleicht einer Pflanze, welche unter einem Haufen Steine keimt und mühsam zum Lichte heranklimmt.

Ihr bleibt eine stille, mächtige Wirkung; sie erhebt sich schließlich wie ein Ärostat aus dem dicken Dunstkreis des Erdraums in reinere Regionen —

sie — und sie allein

hält Stich und bleibt treu."



Kritik der Einwände gegen die Grundprinzipien der Ästhetik Schopenhauers.

Von Dr. Ad. Saxer, Zürich.

Einleitung.

Als in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts die Philosophie Schopenhauers sich der Vergessenheit und jahrzehntelangen Teilnahmslosigkeit zu entwinden begann, als vom stolzen Bau die dichten Nebel und Wolken, in die ihn ein absichtliches oder zufälliges Ignorieren seitens der philosophischen Zunft gehüllt hatte, wichen und die Sonne der Anerkennung, des Ruhms, der Bewunderung mit sieghafter Macht über den kühnen Zinnen und Türmen aufging, da kamen mit den von allen Seiten herbeiströmenden Besuchern auch die Kritiker herangelaufen, die mit ernsthaften Kennermienen das Werk von den Fundamenten bis zu den Giebeln einer eingehenden Musterung unterzogen. Und siehe da! Wenige waren darunter, die es uneingeschränkt gelobt hätten, die meisten hatten sehr viel auszusetzen, einige verdammten es ganz und gar und wandten alles auf, die Besucher von der Nichtigkeit des Werkes zu überzeugen, allerdings mit entgegengesetztem Erfolg als sie erwartet hatten.

Die ersten, die in jener Zeit eine kritische Beurteilung der Schopenhauerschen Philosophie veröffentlichten, waren R. Seydel, cand. theol. und. C. G. Bähr, stud. jur. Sie hatten die Arbeit auf Veranlassung der im Jahre 1856 von der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig gestellten Preisaufgabe einer „Darlegung und Kritik der Prinzipien der Schopenhauerschen Philosophie“ unternommen. Die Schrift

Bährs[1]) fand Schopenhauers ungeteilten Beifall. Mit Seydel dagegen, dessen Arbeit[2]) mit dem ersten Preise gekrönt wurde, beginnt die Reihe derjenigen Kritiker, die nachzuweisen suchen, daß das Schopenhauersche System Widersprüche enthalte, die zum Schluß kommen, daß es von Widersprüchen strotze, sich zersetze und in Stücke gehe, daß kein Stein auf dem andern bleibe.

Schopenhauer hat die Methode der zu seinen Lebzeiten auftretenden und ihn angreifenden Kritiker in zahlreichen Briefen an seine Anhänger charakterisiert und deutlich genug ausgesprochen, was er davon hielt. „Widersprüche aufzuzeigen, ist die gemeinste und verrufenste Art einen Autor zu widerlegen", schreibt er den 10. Juni 1857 an Becker. „Man kann es bei jedem, weil es in 99 Fällen unter 100 bloß scheinbar ist, da man unredlich verfährt. Zudem beweisen Widersprüche zu v i e l: nämlich nicht bloß, daß er Unrecht hat; sondern daß er gegen das erste Denkgesetz verstößt, also ein Pinsel ist, der nicht weiß, was er redet". Auch nach dem Tode Schopenhauers blieb die von ihm gegeißelte Taktik: „Studenten auf mich hetzen! sie zu Richtern über mich bestellen! Schöne Mittel. Sie arbeiten f ü r, nicht g e g e n mich, — aus Dummheit"[3]), im Schwange. Aber nicht bloß Doktoranden, sondern auch Professoren der Philosophie überboten einander im Bestreben, dem Schopenhauerschen System Widersprüche nachzuweisen.

Neben der Erkenntnistheorie, Naturphilosophie und Ethik war besonders die Ä s t h e t i k häufigen Angriffen ausgesetzt. Es geschieht deshalb im Dienste reiner Wahrheitsforschung, wenn die Akten wieder einmal vorgenommen und revidiert werden. Unsere Untersuchung hat sich zum Ziel gesetzt, die Einwürfe, die sich gegen die beiden ästhetischen Grundanschauungen Schopenhauers, die Lehre vom

---

[1]) Die Schopenhauersche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt von C. G. Bähr (Dresden 1857).

[2]) Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurtheilt von Rudolf Seydel. Gekrönte Preisschrift (Leipzig 1857).

[3]) Grisebach, Schopenhauers Briefe (Leipzig Reclam) S. 429 (2. Juli 1858 an Asher).

willensfreien, reinen Subjekt der Erkenntnis und die Lehre von den Ideen erhoben haben, einer vorurteilsfreien Prüfung zu unterziehen. Dabei können wir natürlich nicht daran denken, alle Gegner der Schopenhauerschen Ästhetik zu berücksichtigen und ihre Einsprüche gegen die beiden Grundprinzipien auf ihre Rechtmäßigkeit zu prüfen, sondern wir müssen uns, da die gleichen Einwände von einer langen Reihe von Kritikern laut geworden sind, damit begnügen, aus ihr typische Repräsentanten herauszuheben und mit ihnen die strittigen Fragen in objektiver Weise zu verhandeln.

Schon über die Stellung der Ästhetik im Schopenhauerschen System herrscht unter den Kritikern Uneinigkeit. E. von Mayer[1]) z. B. behauptet, daß das dritte Buch der Welt als Wille und Vorstellung gewissermaßen ein ganz neuer, von den vorhergehenden Büchern unabhängiger Anfang sei. Dagegen wendet sich Ramm[2]), der mit Recht betont, daß die beiden ästhetischen Grundprinzipien, wie sie einesteils auf das ethische Endziel des Systems, die Verneinung des Willens zum Leben, hinleiten, so andernteils auf den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der ersten zwei Bücher basieren.

Einige Kritiker verwerfen die ganze Ästhetik Schopenhauers, andere erheben bloß gegen einzelne Seiten derselben den Vorwurf des Widerspruchs. Möbius[3]) z. B. sieht in der ganzen Ästhetik nur ein des Lesens kaum wertes Intermezzo und bezeichnet ihre Grundlagen als Unsinn und Gallimathias, Ribot[4]) findet sie einem metaphysischen Romane ähnlich. Wer bloß einige Seiten Schopenhauer gelesen hat, wird solche Urteile schlechterdings keiner Beachtung wertfinden. Manche priesen vor allem die Lehre vom reinen, willenlosen Subjekt der Erkenntnis, vom Genie, während sie sich

[1]) E. von Mayer, Schopenhauers Ästhetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings, Diss. Halle, 1897, S. 3.

[2]) W. Ramm, Zur Lehre von den Ideen in Schopenhauers Ästhetik. Diss. Erlangen, 1905, S. 5.

[3]) Möbius, P., Über Schopenhauer. Leipzig 1899.

[4]) Ribot, Th., La philosophie de Schopenhauer. Par. 1874.

der Ideenlehre gegenüber ablehnend verhielten. Kuno Fischer[1]) z. B. nennt die erstere die Grundlage der ganzen Ästhetik Schopenhauers, und E. von Mayer will in der Genialität ihren Zentralbegriff erkannt haben. Einige wie Nobel[2]), Rud. Lehmann[3]) u. a. perhorreszieren recht eigentlich die Lehre von den Ideen; sie gestehen, daß sie mit ihr nicht viel anfangen und sie bloß als störendes, gewaltsam ins System hineingepreßtes Element ansehen können. Wiederum andere suchen die angeblichen Widersprüche, die zwischen der Ideenlehre und den erkenntnistheoretischen Grundlagen des Schopenhauerschen Systems obwalten sollen, so scharf als möglich herauszuarbeiten, ringen sich aber dann doch zur Anerkennung durch, daß ohne die Ideenlehre das metaphysische Gebäude eine empfindliche Lücke aufweisen würde. So u. a. Volkelt[4]).

Es wäre zwecklos, hier auf eine Aufzählung oder doch nur andeutende Charakteristik der gegen Schopenhauers ästhetische Grundtheorien erhobenen Einwände einzugehen, da wir uns in der folgenden Untersuchung die Aufgabe gestellt haben, dieselben scharf zu sondern, zu charakterisieren und aus dem Sinn und Geiste des ganzen Systems heraus zu widerlegen, mit einem Worte, eine Kritik der Kritik der ästhetischen Grundprinzipien Schopenhauers zu geben. Dabei setzen wir beim Leser eine möglichst allseitige und tiefe Kenntnis sowohl der Ästhetik Schopenhauers als seines ganzen Systems voraus, in der Meinung, daß Darstellungen einer Lehre aus zweiter Hand meistens schon infolge ihrer Kürze, vorausgesetzt, daß sie richtig sind, nicht tief in dieselbe einführen können. Sie sind deshalb in einer kritischen

---

[1]) Fischer, Kuno, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. 3. Aufl. 1908. S. 515 (Neunter Band seiner Geschichte der neueren Philosophie).

[2]) Nobel, N. A., Schopenhauers Theorie des Schönen in ihren Beziehungen zu Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Diss. Bonn 1897, S. 49.

[3]) R. Lehmann, Schopenhauer, ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik, Berlin 1897, S. 10.

[4]) J. Volkelt, A. Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Stuttgart. 4. Aufl. S. 201.

Untersuchung auf das durch die Zwecke der Kritik erforderliche Maß zu beschränken, da der Leser, der doch über die Stichhaltigkeit der vorgebrachten Einwände und das Gewicht der dagegen erhobenen Gründe urteilen soll, schon um der Maxime „*audiatur et altera pars*“ nachzukommen, das angegriffene Werk im Sinn und Wortlaut des Autors kennen soll.

Unsere kritische Untersuchung zerfällt, wie es das Thema mit sich bringt, in zwei Teile. Der erste behandelt die Einwände gegen die Lehre vom reinen, willensfreien Subjekt der Anschauung, der zweite diejenigen gegen die Ideenlehre. Da aber diese beiden ästhetischen Grundtheorien so eng zusammenhängen, daß Schopenhauer sie Korrelata genannt hat, so wird es unmöglich sein, die Scheidung der zu beurteilenden Einwürfe nach diesen beiden Gesichtspunkten scharf durchzuführen und zu verhüten, daß ein Problem, das seine endgültige Lösung und Behandlung erst im zweiten Teil findet, nicht bereits schon im ersten zur Sprache komme. Übrigens ergänzen und erhellen die beiden Abschnitte einander aufs beste.

I. Teil.

Kritik der Einwände gegen die Lehre von der ästhetischen Anschauung.

1.

Die Willenlosigkeit der ästhetischen Anschauung bei Kant und Schopenhauer.

Bis auf Kant beschäftigte sich die Ästhetik, vereinzelte Ausnahmen abgerechnet, mit der vergleichenden Betrachtung schöner Objekte in Natur und Kunst. Auf eine psychologische Analyse der Vorgänge im ästhetisch auffassenden Subjekt ließ man sich nicht tief ein. Erst Kants Untersuchungen auf diesem Felde nahmen entschieden eine subjektive Richtung, indem er die Wirkung, den innern Vorgang, weswegen wir ein Objekt, das die Anregung zu jener Wirkung

gibt, schön nennen, zu zergliedern und zu ergründen suchte. Sein Hauptbestreben zielte auf Feststellung der Momente, wodurch sich das ästhetische Wohlgefallen in uns von jedem andern Lustgefühl unterscheidet.

Schopenhauer hat die Verdienste seines Vorgängers, wie er sie auffaßte, am Schlusse seiner Kritik der Kantischen Philosophie kurz gekennzeichnet. Nachdem er von Kants geringer Kenntnis wirklicher Kunstwerke und geringer ästhetischer Empfänglichkeit gesprochen, fährt er fort, es sei zu bewundern, wie, bei diesem allem, Kant sich um die philosophische Betrachtung der Kunst und des Schönen ein großes und bleibendes Verdienst erworben habe. Viel weiter jedoch als den rechten Weg gezeigt zu haben, erstrecke sich sein Verdienst nicht. „Er gab die Methode dieser Untersuchung an, brach die Bahn, verfehlte übrigens das Ziel[1]).“

Was beiden Denkern in ihrer Ästhetik gemeinsam ist, das ist die Lehre von der Interesse- oder Willenlosigkeit der ästhetischen Anschauung. Es wäre aber falsch, von der formalen Gleichheit dieser Lehren auf ihre inhaltliche Gleichheit, besonders hinsichtlich der Folgerungen, zu schließen. E. von Mayer hat richtig bemerkt, daß die Übereinstimmung der beiden hierin im Grunde genommen dem einzigen Punkte vergleichbar sei, den zwei divergierende Linien miteinander gemeinsam haben, dem Schnittpunkt. „Kant analysiert die ästhetischen Urteile, die logischen Verhältnisse — Schopenhauer die psychologischen, den gesamten Bewußtseinszustand während der ästhetischen Anschauung[2]).“

Bei Kant ist der Begriff der Interesse- oder Willenlosigkeit eine negative Bestimmung der ästhetischen Anschauung. Er will damit nur sagen, daß der Wille in derselben keine

[1]) W. I, S. 629. — Schopenhauer ist im folgenden nach der Frauenstädtischen Ausgabe (Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Zweite Auflage. Neue Ausgabe. Leipzig: Brockhaus 1908) zitiert, und zwar bedeutet G.: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Bd. I); W. I: Die Welt als Wille und Vorstellung, 1. Band (Bd. II); W. II: Desgleichen, 2. Band (Bd. III); P. I: Parerga und Paralipomena, I. Band (Bd. V); P. II: Desgleichen, II. Band (Bd. VI).

[2]) E. von Mayer a. a. O. S. 41.

Rolle spiele. Das Lustgefühl am Schönen entspringt nach ihm keiner Beziehung des Willens zum Inhalt des Objekts, sondern es ist ein Symptom der einhelligen, ungehemmten Aktivität der Gemütskräfte Einbildungskraft und Verstand. Das ästhetische Wohlgefallen ist bei Kant eine Funktionslust, eine Wirkung der Harmonie der das Objekt auffassenden und es in der Auffassung eigentlich erst gestaltenden Geisteskräfte, ein Ausdruck der freien, leichten, ungetrübten Tätigkeit derselben. Mit dem Begriff der Interesse- oder Willenlosigkeit will Kant nur zu verstehen geben, daß der Wille bei der Erklärung des ganzen Phänomens gar nicht in Betracht kommt, da eben ein Objekt nicht schön ist, weil es den Willen anregt und das Verlangen wachruft (in diesem Falle wäre das ästhetische Urteil bloß individuell, wie beim Angenehmen), sondern weil in seiner Auffassung die Geisteskräfte in voller Freiheit und Einstimmigkeit tätig sind.

Wenngleich Schopenhauer den Begriff der Interesselosigkeit der äthetischen Anschauung von Kant übernimmt, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß er sich denselben, wie gesagt, bloß formell, den Worten nach, aneignet. Was bei Kant bloß eine negative Bestimmung war, wird von Schopenhauer zur Erklärung der ästhetischen Auffassung positiv verwertet. Er erkannte, daß wir einen Gegenstand dann schön nennen, wenn wir bei seiner Anschauung den Willen aus dem Bewußtsein verloren haben. Mit einer solchen vom Willen losgelösten Vorstellung ist ihm nämlich ohne weiteres ihr Korrelat, die objektive Schönheit, die Ideenwelt gegeben. Jedes Objekt ist schön, wenn wir imstande sind, es rein objektiv, d. h. ohne jede Einmischung des Willens zu betrachten, da in dem Moment, wo wir unseren Willen und damit unser eigenes individuelles Selbst aus dem Bewußtsein verlieren und den Schein hervorrufen können, daß nur mehr das Objekt gegenwärtig sei, aus diesem Objekt eine Idee, d. h. eine Vorstellung, losgelöst von den Formen des Satzes vom Grunde, geworden ist.

Aus dieser kurzen Vergleichung der Kantischen und Schopenhauerschen Auffassung der Interesselosigkeit der

ästhetischen Anschauung erhellt zur Genüge, daß Schopenhauer berechtigt war, von seiner Lehre vom reinen, willensfreien Subjekt der Erkenntnis, dieser Grundlage seiner Ästhetik, zu behaupten, daß sie vor ihm nie zur Sprache gekommen sei[1]). Kuno Fischer bestreitet Schopenhauer das Recht zu dieser Behauptung und weist auf Kant hin, der zuerst die Lehre vom ästhetischen, uninteressierten Wohlgefallen „in der Tiefe begründet“[2]) habe. Daß die Kantische Lehre aber einen ganz andern Sinn hat, haben wir soeben gesehen.

Fischer wirft Schopenhauer ferner vor, daß er die Kritik der Urteilskraft in der Begründung seiner Ästhetik kaum erwähnt habe, ausgenommen einige Male, wo er sie tadele, „während doch das von den Begierden und Willensinteressen freie, rein kontemplative Wohlgefallen das Grundthema der Kritik der ästhetischen Urteilskraft“[3]) ausmache. Dieser Vorwurf ist unbegründet, da ja, wie wir gezeigt haben, Schopenhauer sich über Kants ästhetisches Werk zusammenhängend, wenn auch nicht im dritten Buch der Welt als Wille und Vorstellung selber, ausgesprochen und sich über Kants Methode lobend geäußert hat. Auch die Behauptung, daß die willensfreie Kontemplation das Grundthema der Kritik der ästhetischen Urteilskraft ausmacht, ist übertrieben und insoweit unrichtig, als Kant, wie gesagt, den Grund des ästhetischen Urteils suchte, denselben aber nicht in der Willenlosigkeit ,sondern in etwas Positivem fand, in der Lust an der ungehemmten, harmonischen Funktion von Einbildungskraft und Verstand in der Auffassung des schönen Objektes. „Das Urteil“, sagt Kant, „heißt auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des innern Sinnes) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte ist, die nur empfunden werden kann“[4]). Und ähnlich spricht er an manchen Stellen.

---

[1]) P. II, S. 447.

[2]) K. Fischer a. a. O. S. 351.

[3]) Ebendas. S. 351.

[4]) Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 75 (Reclam).

2.
Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes.

Soll der Intellekt nicht mehr die gewöhnlichen Objekte auffassen, sondern sich zur Anschauung der ewigen Ideen erheben, so ist es, wie Schopenhauer lehrt, nötig, daß in ihm eine tiefgreifende Veränderung vorgehe. Er muß dem Dienst des Willens, wozu er ursprünglich einzig da ist, gänzlich entsagen und nur noch als treuer Spiegel der Objekte, als Medium der reinen, vollkommenen Objektivation des Willens tätig bleiben. Ist der ästhetische Zustand eingetreten, dann ist das Individuum völlig verschwunden und vergessen, nur das reine Subjekt der Erkenntnis, das klare Weltauge, ist übriggeblieben. Nicht bloß das betrachtete Objekt, die Idee, steht außer aller Relation mit andern Objekten, auch das reine Subjekt der Erkenntnis ist aus Raum und Zeit und dem Strom des kausalen Geschehens herausgetreten.

Unter den Gegnern Schopenhauers hat sich besonders Volkelt um die Widerlegung dieser Lehre in seinem bereits erwähnten Werke über Schopenhauer bemüht. Volkelt wirft Schopenhauer zunächst vor, daß er so sehr an seinem Glauben an die Erkennbarkeit der Ideenwelt festgehalten habe, daß ihm die harten Widersprüche mit seiner Erkenntnistheorie und Metaphysik nicht zum Bewußtsein gekommen seien, daß er lieber Wunder auf Wunder angenommen und „über alle erkenntnistheoretischen Nöte und metaphysischen Plötzlichkeiten“[1]) hinweggesehen habe. Habe uns die Gedanken- und Anschauungswelt Schopenhauers mit künstlerischem Genusse erfüllt, so finde hierauf die Kritik vollauf zu tun. Den ersten Einspruch erhebe die Schopenhauersche Erkenntnistheorie, indem sie feststelle, daß das Vorstellen unlöslich an die Form des Satzes vom Grunde gekettet sei. Wie komme nun das Vorstellen dazu, seine Natur zu vertauschen, da auch das Erkennen der Ideen ein Vorstellen sei?“ Und diese Vertauschung“, fährt Volkelt fort, „ist eine so gründliche, daß das Bewußtsein nicht etwa bloß etwas Unzeitliches und überhaupt Beziehungsloses zu seinem In-

[1]) Volkelt a. a. O. S. 288 f.

halte hat, sondern auch in seinem Sein und Bestehen aus der Zeit und allen Beziehungen heraustritt. So soll also der Mensch in gewissen Stunden geradezu ein ewiges, individualitätsloses, beziehungsloses Wesen sein! Wir hören die Sprache eines Mystikers, der über die Tatsachen in ihrer Trivialität und Härte hinwegsieht"[1]).

Welch eine Diskrepanz der Beurteilung Schopenhauers! Erst rühmt man seine Methode, die in der anschaulichen Welt die Quelle aller Wahrheit sehe, die verlange, daß alle Begriffe auf die Anschauung als ihre Grundlage zurückgeführt werden, und hebt hervor, daß seine Gedanken gesättigt seien von Anschauen und Erleben und den frischen Erdgeruch des Erfahrungsbodens an sich tragen[2]), dann wirft man ihm krasse Vernachlässigung der Tatsachen und Verstiegenheit in mystische, unausführbare Vorstellungen vor. Er muß eben durchaus zum Rationalisten einerseits und zum Romantiker und Mystiker anderseits gestempelt werden, bloß um in das nichtssagende, weil die individuellen Besonderheiten zu wenig in Betracht ziehende Schema der kulturhistorischen Betrachtungsweise eingezwängt zu werden. Wir glauben, daß keine Forschungsmethode, wenn auf Individualitäten angewandt, so große Irrtümer und Fehlgriffe auf dem Gewissen hat, wie die kulturhistorische, die jeden großen Geist und sein Werk aus dem Zeitgeist und seinen Einflüssen zu konstruieren unternimmt, ohne genügend zu bedenken, daß die Quellen, aus denen ein solcher Geist schöpft, durch die Jahrhunderte zerstreut liegen, daß er deshalb die gewöhnlichen Köpfe überragt, weil er dem Zeitgeist überlegen ist.

Schopenhauer ist also ein Romantiker und Mystiker, weil er „über die Tatsachen in ihrer Trivialität und Härte hinwegsieht". Tatsachen in ihrer Trivialität? Dieses Attribut mag den Tatsachen im praktischen Leben zukommen; dem theoretischen, philosophischen Geiste ringen aber gerade die gewöhnlichsten Tatsachen das meiste Erstaunen ab und reizen ihn zu ihrer Ergründung. Schon Voltaire hat in sein englisches Tagebuch die Bemerkung niedergelegt, daß wir

---

[1]) Volkelt, a. a. O. 291 f.

[2]) Ebendas. S. 65.

uns gewöhnlich am wenigsten um d i e Dinge bekümmern, die die meiste Bewunderung und Untersuchung verdienten. Und daß gerade das Phänomen der ästhetischen Rezeptivität zu den trivialen Tatsachen gehöre, und daß Schopenhauer mit seiner gegenteiligen Meinung zum voraus unrecht habe, ist nicht ohne weiteres ausgemacht. Also behutsam voran!

Wir hatten schon Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß Schopenhauer auf die Analyse der psychologischen Verhältnisse, des gesamten Bewußtseinszustandes während der ästhetischen Anschauung ausging, indes Kant die ästhetischen Urteile, die logischen Verhältnisse während derselben zu zergliedern suchte. Wenn Schopenhauer nun die Lehre aufstellte, daß in der ästhetischen Anschauung das Individuum aus allen Relationen, aus Raum, Zeit und Kausalität, heraustrete, so muß man annehmen, falls man nicht denken will, er habe gefackelt und Unsinn in die Welt gestreut oder sei seiner Methode untreu geworden, daß er durch eine psychische Tatsache darauf geführt worden sei. So ist es in der Tat. Diese Bewußtseinstatsache ist vielleicht nur zu einfach und unscheinbar, um sogleich richtig aufgefaßt zu werden.

Die in Frage stehende Lehre hat Schopenhauer am konzentriertesten an folgender Stelle vorgetragen:

„Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das W a s; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtseyn einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand v e r l i e r t , d. h. eben sein

Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind, indem das ganze Bewußtseyn von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis[1])."

Die psychische Tatsache, die hier beschrieben wird, besteht also darin, daß wir uns zu gewissen Zeiten so sehr in die Betrachtung eines Objektes, sei es der Natur, sei es der Kunst, vertiefen können, daß wir selbst, wie unsere Umgebung und die Umgebung dieses Objektes völlig aus dem Bewußtsein verschwinden. „Zum reinen willenlosen Erkennen kommt es also, indem das Bewußtsein anderer Dinge sich so hoch potenziert, daß das Bewußtsein vom eigenen Selbst verschwindet. Denn nur dann faßt man die Welt rein objektiv auf, wann man nicht mehr weiß, daß man dazu gehört[2])." Das Objekt und das erkennende Subjekt stehen deshalb außerhalb des Zusammenhanges in Raum, Zeit und Kausalität, weil das Subjekt denselben nicht merkt, desselben nicht bewußt wird, weil es sich ganz in die Anschauung des Objekts verloren hat[3]). Es existiert in der ästhetischen Auffassung, wenn wir sie in ihrer Aktualität vorstellen, nur eines, das Objekt,

---

[1]) W. I. S. 210.

[2]) W. II. S. 420. Die Stelle ist bei Sch. nicht gesperrt gedruckt.

[3]) P. Deussen, Elemente der Metaphysik. 5. Aufl. Leipzig 1913. S. 142.

die Idee. Sobald wir aber die ästhetische Anschauung nicht immanent, aus dem wirklichen psychischen Zustand des in der ästhetischen Anschauung begriffenen Subjekts heraus, auffassen, stellt sich das Phänomen und seine Erklärung ganz anders dar. Ein außerhalb der ästhetischen Anschauung stehender Betrachter ist überzeugt, daß das Objekt, welches das Medium der Ideenerkenntnis ist, auch in der ästhetischen Anschauung kausal und in den Formen von Raum und Zeit aufgefaßt wird. Der Beobachter des Vorganges kann mit Recht behaupten, daß alle diese Relationen zwischen Subjekt und Objekt auch in der ästhetischen Anschauung existieren. Sie existieren auch für das Subjekt, sobald es aus dem ästhetischen Zustand herausgetreten ist, nicht aber für das reine, erkennende Subjekt im Zustand der ästhetischen Anschauung. Dieser Zustand ist eine psychische Tatsache und muß nach seinem eigenen inneren Wesen, nicht nach der äußern Auffassung beschrieben und erklärt werden.

Die Widersprüche, die man Schopenhauers Konzeption eines reinen, willenlosen Subjekts der Erkenntnis, das aus den Gestaltungen des Satzes vom Grunde heraustritt und auch unabhängig von denselben vorstellt, vorgeworfen hat, entspringen daraus, daß man vom Standpunkt des äußern Beobachters aus an die Beschreibung des ästhetischen Zustandes (des Versunkenseins des Subjekts in die Betrachtung des ästhetischen Gegenstandes) herantritt und dabei findet, daß das Subjekt das ästhetische Objekt kausal, räumlich und zeitlich, kurz mit allen Formen, die bei der gewöhnlichen Apprehension der Dinge vorausgesetzt werden, auffaßt. Mit dieser Konstatierung glaubt man den Widerspruch dargetan zu haben, da ja Schopenhauer an zahlreichen Stellen lehre, daß die ästhetische Anschauung nicht in die Formen des Satzes vom Grunde eingehe. Beinahe in jeder Kritik der Schopenhauerschen Ästhetik findet man diese Argumentation, verbunden mit der selbstbewußten Behauptung, daß man dadurch einen Hauptpfeiler des Systems eingerissen habe und daß es nun ein leichtes sei, den ganzen Bau zum Einsturz zu bringen.

Dagegen ist nun zuvörderst einzuwenden, daß Schopen-

hauer nie gelehrt hat, daß die wirkliche Anschauung des ästhetischen Objektes ohne die subjektiven Formen Zeit, Raum und Kausalität zustande komme. Er kennt nur die eine Art der Anschauung oder Vorstellung, die durch die Projektion der Sinnesempfindung vermittelst der Kausalität und der apriorischen Formen Raum und Zeit entsteht. Hätte er anders gedacht, so hätte er ja seine Theorie von der Intellektualität der Anschauung, die er besonders in der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde auseinandergesetzt hat, über den Haufen werfen oder eine andere Art von Anschauung, wie die sogenannte intellektuelle, von Schelling vertretene, über die aber Schopenhauer mit besonderer Vorliebe die Schale seines sarkastischen Spottes ausgegossen hat, annehmen müssen. Wenn wir die ästhetische Anschauung, wie sie Schopenhauer lehrt, rein objektiv und psychologisch zergliedernd betrachten, so finden wir, daß der Vorgang der nämliche ist wie bei der gewöhnlichen Anschauung. Von einer Vertauschung der Natur der Vorstellung kann bei ihm, wie Volkelt meint, keine Rede sein. Was den Unterschied zwischen der ästhetischen und der gewöhnlichen Anschauung begründet, ist ein rein subjektives Moment. Es beruht auf einer Veränderung des Bewußtseinszustandes des Subjekts während der ästhetischen Vorstellung.

In der gewöhnlichen Anschauung steht das Subjekt dem Objekt bewußt als ihm etwas Fremdes gegenüber. Es steht mit ihm nicht bloß in kausaler Relation, sondern es faßt auch meistens noch die Beziehungen der Objekte untereinander auf. In der ästhetischen Auffassung gelangt der betrachtete Gegenstand natürlich auch auf sinnlich-kausale Weise zur Apperzeption des Subjekts wie bei der gewöhnlichen. Der Unterschied besteht aber darin, daß das Subjekt sich der Relationen, die zwischen ihm und dem Objekt bestehen und von ihm gewöhnlich erkannt werden, in der ästhetischen Anschauung gar nicht bewußt wird. Sobald es in die Betrachtung des ästhetischen Objektes versunken ist, steht dasselbe ihm nicht mehr als etwas Fremdes, Gegenständliches gegenüber, da es sich ja selber aus dem Bewußtsein verloren hat. In diesem Bewußtsein existiert nichts als

das Objekt; der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist verschwunden, beide sind nur e i n e s: eben das Bild, die Vorstellung, das Medium der Idee. Die Vorstellung hat sich gänzlich von dem individuellen Willen abgelöst, sie schwebt als reines Bild im eigenen Raume, neben dem nichts mehr, auch kein Ich existiert. Die Individualität, die besondere raum-zeitliche Existenz des Menschen ist in der Vorstellung, im Bilde untergegangen und damit ist auch jede Willensregung, jeder Wunsch verschwunden. Deshalb sagt Schopenhauer so richtig als schön, daß es bei der ästhetischen Betrachtung eines Sonnenunterganges gleichgültig sei, ob das glanzerfüllte Auge einem Könige oder einem Bettler angehöre, da beide als Individuen mit ihrem Glück und Leid verschwunden und in der Anschauung des erhabenen Schauspieles aufgegangen seien.

Für die psychologische Beschreibung und Erklärung der Tatsache des Versunkenseins ist der Tatbestand selber, dieses Einswerden von Subjekt und Objekt und das Ausgelöschtsein aller Relationen im Bewußtsein des Subjekts maßgebend und nicht die Vorstellung, die ein anderer, der Beobachter, der nicht im ästhetischen Zustand ist, von jenem Tatbestand, den er ja vielleicht gar nicht kennt, sich macht. Im reinen, willenlosen Intellekte steht das ästhetische Objekt außer aller Beziehung zum Subjekt, weil in diesem Intellekte nur mehr das Objekt existiert und alles andere, das Subjekt des Willens, die Relation des Objekts zum Subjekt und die Relationen desselben zu andern Objekten ausgelöscht sind. Für den außenstehenden Beobachter existieren aber Subjekt und Objekt getrennt, sowie alle Relationen, genau wie bei der gewöhnlichen Anschauung. Wie könnte auch das Subjekt sich so schnell vom ästhetischen Anschauen in die gewöhnliche Auffassung der Dinge zurückfinden, wenn der Unterschied eine tiefgreifende Metamorphose der Anschauungsweise und nicht bloß eine leicht und schnell sich vollziehende subjektive Einstellung wäre, nämlich ein Vergessen seiner selbst und Aufgehen im Objekt, so daß es scheint, als sei bloß noch dieses da, womit für das Bewußtsein alle Wo, Wann und Warum, welche Beziehungen ja nur unter Voraussetzung

desselben einen Sinn haben, verschwunden sind! Sobald der ästhetische Zustand vorüber ist, treten auch Subjekt und Objekt sogleich wieder auseinander, das Subjekt sieht sich wieder der Welt der Dinge mit ihren Relationen gegenüber und kann jetzt bloß aus der Erinnerung an den ästhetischen Zustand konstatieren, daß er eigentlich ein Vergessen des eigenen Selbst, ein Aufgehen ins Objekt sei.

Es hieße eine feststehende empirische Tatsache negieren, wenn man leugnen wollte, daß ein Mensch sich so sehr in die Betrachtung eines Gegenstandes vertiefen könne, daß er sich und alles um ihn her schlechterdings vergißt und ganz im angeschauten Gegenstand aufgeht, so daß faktisch in seinem Bewußtsein einzig noch dieser existiert. Das betrachtende Subjekt als Individuum sowie Zeit, Raum und Kausalität sind aus diesem Bewußtsein ausgelöscht; da diese Formen der Vorstellung aber, nach Kants und Schopenhauers Erkenntnistheorie subjektiv sind, so sind sie mit dem subjektiven, individuellen Bewußtsein tatsächlich aufgehoben, und das Objekt, die Vorstellung, die allein vorhanden ist, steht somit außerhalb der Relationen. Deshalb kann Schopenhauer dieser Vorstellung ohne Widerspruch die Attribute der Zeitlosigkeit, oder was damit identisch ist, der Ewigkeit, ferner der Raumlosigkeit und der Grundlosigkeit beilegen, da Zeit, Raum und Kausalität als Formen der Anschauung dem auffassenden Subjekt anhängen, dieses aber in der ästhetischen Betrachtung, für sein eigenes Bewußtsein wenigstens, und wären es für einen zuschauenden, dem ästhetischen Zustand fernstehenden Intellekt; bloß wenige Minuten, aufgehoben ist. Die entscheidenden Momente sind, daß erstlich die genannten Relationen bloß für das reine Subjekt, nicht aber für andere außerhalb des ästhetischen Zustandes stehende Intellekte, ausgeschaltet sind, daß sodann das reine Subjekt selbst auch wieder zur gewöhnlichen Auffassung der Dinge zurückkehrt und nun, reflektierend, über seinen Zustand in der ästhetischen Betrachtung Licht verbreiten kann.

Noch seien zwei Stellen angeführt, die unsere Interpretation Schopenhauers durchaus bestätigen. „Wir können“,

schreibt Schopenhauer, „durch die gegenwärtigen Objekte eben so wohl wie durch die entfernten, uns allen Leiden entziehen, sobald wir uns zur rein objektiven Betrachtung derselben erheben und so die Illusion hervorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir selbst gegenwärtig wären: dann werden wir, des leidigen Selbst entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig Eins, und so fremd unsere Noth ihnen ist, so fremd ist sie in solchen Augenblicken uns selbst. Die Welt als Vorstellung ist dann allein noch übrig, und die Welt als Wille ist verschwunden[1]." Der Ausdruck „Illusion" beweist hier klar, daß Schopenhauer bei seiner Lehre von der ästhetischen Auffassung nicht an eine wirklich neue Anschauungsweise, bei der alle Gesetze der gewöhnlichen Vorstellung nicht mehr gelten, dachte, sondern bloß an eine kurz dauernde subjektive Bewußtseinsverwandlung (vollkommenes Ausgefülltsein des Bewußtseins durch das angeschaute Objekt). Und ferner: „Vermöge der bewiesenen Intellektualität der Anschauung ist auch der Anblick schöner Gegenstände, z. B. einer schönen Aussicht, ein Gehirnphänomen. Die Reinheit und Vollkommenheit desselben hängt daher nicht bloß vom Objekt ab, sondern auch von der Beschaffenheit des Gehirns, nämlich von der Form und Größe desselben, von der Feinheit seiner Textur und von der Belebung seiner Thätigkeit durch die Energie des Pulses der Gehirnadern. Demnach fällt gewiß das Bild der selben Aussicht in verschiedenen Köpfen, auch bei gleicher Schärfe ihrer Augen, so verschieden aus, wie etwa der erste und letzte Abdruck einer stark gebrauchten Kupferplatte. Hierauf beruht die große Verschiedenheit der Fähigkeit zum Genusse der schönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derselben, d. h. zum Hervorbringen des gleichen Gehirnphänomens mittelst einer ganz anderartigen Ursache, nämlich der Farbenflecke auf einer Leinwand[2]."

Aus der ganzen Erörterung erhellt zur Genüge, daß

[1]) W. I. S. 234. Die Stelle ist bei Sch. nicht gesperrt gedruckt.
[2]) W. II. S. 29.

jene Kritiker, die zu beweisen suchen, daß eine Anschauung, unabhängig von den Formen des Satzes vom Grunde, unmöglich sei, und deswegen die Theorie Schopenhauers ablehnen, diese falsch auslegen. Sie kritisieren sie vom Standpunkt des Beobachters aus, der den ästhetischen Zustand von außen betrachtet und beschreibt, der zuschaut, wie ein in der ästhetischen Anschauung begriffener Mensch sich ihm darstellt.

Ein solcher wird allerdings zum Schluß kommen, daß alles Gerede von Identität des Subjekts und Objekts, von der Zeit- und Raumlosigkeit der ästhetischen Vorstellung und ihrem Heraustreten aus allen Relationen, von Vernichtung des individuellen Subjekts usw. krasse metaphysische Verstiegenheiten seien. Könnte er sich aber mit einem Schlage in das Innere des ästhetisch erkennenden Subjektes versetzen, könnte er den ästhetischen Zustand von innen erfassen, so würde er hier schlechterdings nichts anderes finden als ein Bild, eine Vorstellung, die anschauliche Idee. Dann würde es ihm einleuchten, daß Schopenhauers Lehre vom reinen Subjekt des Erkennens und seines Korrelates sowohl aus der Auffassung des tatsächlichen psychischen Zustandes des Subjektes wie als Folgerung aus den erkenntnistheoretisch-metaphysischen Voraussetzungen des Systems entsprungen ist. Schopenhauer will eben nicht sagen, daß die Anschauung des Objektes, das ja erst durch das Ausgelöschtsein des individuellen Willens während der Anschauung ästhetisches Objekt, Idee wird, nicht wie jedes andere anschauliche Objekt vermittelst der Empfindung und der Verstandesfunktionen zustande komme.

Keine Lehre Schopenhauers hat so einstimmig kritische Angriffe erfahren wie diese von einer Vorstellung, wobei das erkennende Subjekt seine Individualität verliert, aus Raum und Zeit heraustritt und dabei auch zeit- und raumlose Objekte anschaut. Man sah in dieser Konzeption den Gipfel romantischer, mystischer Träumereien. Hätte man sich aber dabei an Schopenhauers klare, durchdringende Geistesart und seine, die Anschauung zur Grundlage seines Denkens machende, Methode erinnert, so wäre man vielleicht ab-

gehalten worden, bei den ersten schwierigen Stellen, auf die man stieß und die man nicht zusammenreimen konnte, den Vorwurf des Widerspruchs zu erheben und hätte nach der Forderung Schopenhauers gehandelt, einen Widerspruch nicht eher anzunehmen und zu behaupten, „als bis gar keine Möglichkeit ist, die Sachen auszulegen“[1]).

3.

Die willensfreie Anschauung.

Einen weitern Versuch, die Grundpfeiler der Schopenhauerschen Ästhetik einzureißen, hat u. a. F. Sommerlad in seiner Gießener Dissertation „Darstellung und Kritik der ästhetischen Grundanschauungen Schopenhauers“ (1895) unternommen. Vorläufig interessiert uns bloß seine Kritik der Lehre vom Subjekt der ästhetischen Anschauung. Nach Schopenhauer besteht, wie erwähnt, die subjektive Seite der ästhetischen Betrachtungsweise im Schweigen des Willens, im völligen Vergessen seines Selbst als eines strebenden Wesens. Erst wenn das subjektive Element in der Anschauung aus dem Bewußtsein verschwindet, tritt die objektive Welt rein hervor und offenbart ihr inneres Wesen. Sommerlad fragt nun, wie ein solches Zustandekommen einer reinen, von allen Neigungen und Bestrebungen freien Betrachtungsweise der Dinge überhaupt möglich sei? Das plötzliche Vorherrschen des Intellekts und seiner anschauenden Tätigkeit über den Willen ließe sich erklären „aus dem festen Entschlusse des Subjekts, nun einmal alle Rücksichten und Beziehungen auf sich selbst bei Seite zu setzen und ruhig anzuschauen“[2]). Aber ein solcher Entschluß, sich einmal von sich selbst loszureißen, müsse doch gefaßt werden, ein solches zeitweiliges Vorherrschen der reinen Anschauung müsse doch erhalten und gleichsam verteidigt werden. Dasjenige aber, was einen Entschluß fassen, was die Geistestätigkeit des Anschauens ausüben könne, sei unser Wille. „Wir wollen einmal einen Gegenstand an und für sich an-

---

[1]) Grisebach, Schopenhauers Briefe, Reclam (Br. v. 12. Nov. 1856, an Asher), S. 412.

[2]) Sommerlad F. a. a. O. S. 25.

schauen; wir w o l l e n einmal alle unsere Gedanken von uns ab und auf einen Gegenstand außer uns lenken und dabei festhalten[1])." Schopenhauer aber lasse die ästhetische Anschauung nicht aus einem solchen Entschlusse unseres Ich herkommen, wie er überhaupt keine Erklärung darüber, wie sie zustande komme, gebe, sondern einfach sage, sie bestehe in einem Überwiegen des Intellekts über den Willen. Wollten wir jede Einmischung eines Willenselementes ablehnen, so müßten wir das Zustandekommen der reinen Anschauung etwa so erklären: „Wir lassen die angeschauten Gegenstände nur auf uns wirken und haben dann abzuwarten, bis sie so kräftig auf uns einwirken, daß alles Streben unseres Ich und alle auf unser eigenes Wohl und Wehe bezüglichen Gedanken allmählich zurücktreten"[2]). Sommerlad zweifelt aber daran, daß auf diese Weise jemals die reine Anschauung hervortreten würde, wenn nicht der Wille regulierend und richtunggebend eingriffe. Ohne eine feste Willensleistung würde eine Gedankenflucht eintreten, würden wir „statt eines bestimmten Anschauungsinhaltes nur einen verschwommenen, verwischten, sich stets ändernden und schließlich ganz undeutlichen Vorstellungsinhalt haben"[3]). Daß Schopenhauer selber sein Prinzip nicht durchführen könne, zeige uns seine Theorie des Erhabenen, wonach sich bei Gegenständen, die ein feindliches Verhältnis zum menschlichen Willen haben, der Betrachter erst mit Bewußtsein von diesem feindlichen Verhältnis abstrahieren und sich durch einen Willensakt zur reinen Kontemplation emporschwingen müsse. Der Einwand, daß Schopenhauer in diesem Zusammenhange nur das eigene, bedrohte Selbst, das Individuum verstehe, von dem die Anschauung emanzipiert sein solle, sei nicht zulässig, denn damit würde man ihm die Annahme von verschiedenen Arten des Willens beilegen: einerseits ein Wille, der unser eigenes Wesen ausmacht, anderseits ein solcher, der im Dienste der Erkenntnis jene Losmachung von dem durch das drohende Verhältnis zur Wirksamkeit gebrachten Willen

[1]) Ebendas. S. 25.

[2]) Ebendas. S. 25.

[3]) Sommerlad, a. a. O. S. 26.

anstrebt. Damit hätte aber Schopenhauer sein monistisches Prinzip, den all-einen Willen als Ding an sich aufgegeben. Sommerlad formuliert den angeblichen Widerspruch folgendermaßen: „Entweder der Intellekt, durch dessen Vorherrschen das rein ästhetische Anschauen möglich wird, ist frei vom Willen — dann widerstreitet das den Tatsachen der ästhetischen Anschauung, die uns zeigen, daß hier ein Entschließen und damit ein bewußtes Festhalten bestimmter Vorstellungen und ein Verdrängen anderer stattfindet — oder der Intellekt hat eine besondere Kraft und Tätigkeit, die ganz anders geartet ist als der ‚Wille' — dann widerstreitet das dem hier waltenden philosophischen Hauptgedanken, daß alle Kraft, Tätigkeit usw. jener eine als Weltprinzip gesetzte Wille ist"[1]).

Fassen wir nun diese Schlußfolgerungen Sommerlads schärfer ins Auge. Im ersten Teil der Alternative beruft er sich auf die Tatsachen der ästhetischen Anschauung, um damit die Unmöglichkeit einer willensfreien Erkenntnis zu beweisen. Aber an dieselbe Tatsache hält sich ja auch Schopenhauer. Es stehen sich somit zwei Behauptungen gegenüber, von denen sich jede auf den erfahrungsmäßigen psychischen Tatbestand beruft. Nun fragt es sich bloß, welcher von beiden Beobachtern mit durchdringenderem Blick die psychische Tatsache beschrieben und erklärt hat. Für jeden Forscher bildet in solchen Fällen die eigene Erfahrung und Beobachtung die höchste Instanz; an ihnen möge er objektiv und ruhig die Theorien prüfen. Wie wir schon bei der Polemik gegen Volkelt ausgeführt haben, steht es für uns fest, daß in der ästhetischen Betrachtung und Versunkenheit von einem Willenselement, von einer Regung des individuellen realen Ich keine Rede sein kann. Wir müssen deshalb die Appellation Sommerlads an den empirischen Sachverhalt entschieden ablehnen. Seine Forderung gilt für abstrakte Reflexionen und Meditationen oder für ein Spiel mit Phantasiegebilden, die allerdings, falls nicht jene aktive Konzentrationskraft, genannt Aufmerksamkeit, auf sie regulierend wirkte, in ungebändigtem Wellenspiel ziellos durchs Bewußtsein fluten

[1]) Ebendas. S. 26.

würden. Wir haben es aber hier nicht mit solchen seelischen Vorgängen zu tun, sondern mit der Charakteristik der subjektiven Seite der ästhetischen Anschauung. Diese Anschauung setzt ein gegebenes Objekt voraus, das uns zur Betrachtung einlädt. Ob nun in uns jene große Verwandlung vorgeht, die Schopenhauer als ein Losreißen von den Zwecken und Interessen des eigenen Willens, als ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen, als ein völliges Sichverlieren in den angeschauten Gegenstand charakterisiert hat, so daß wir „die Illusion hervorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir selbst gegenwärtig wären [1])" und daß wir des eigenen Selbst entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig eins werden, das hängt nun durchaus nicht von unserer Willkür ab, wie Sommerlad meint, sondern von einem temporären Überwiegen des Intellekts, dem physiologische Bedingungen zugrunde liegen. Die zur reinen Auffassung der Objekte und dadurch der Ideen erforderte Veränderung im Subjekte kann, wie Schopenhauer ausdrücklich betont, eben weil sie in der Elimination alles Wollens besteht, nicht vom Willen ausgehen, also kein Akt der Willkür sein, d. h. nicht in unserem Belieben stehen [2]).

Einen Beweis für seine Ansicht glaubte Sommerlad aus der Schopenhauerschen Theorie des Erhabenen ziehen zu können. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dem Kritiker die ersten Zweifel an der Richtigkeit der Lehre vom willensfreien Erkennen aus der Betrachtung jener eigentümlichen Modifikation des Schönen entsprungen sind. In der Tat könnte es fast scheinen, als hätte Schopenhauer mit seiner Erklärungsweise des Erhabenen sein subjektives ästhetisches Prinzip verletzt. Erst hören wir, der Wille müsse dem ästhetischen Verhalten durchaus fernbleiben, sonst kämen wir nicht in den beseligenden Zustand, worin wir, wenigstens für unser Bewußtsein, als Subjekt verschwunden, worin bloß das Objekt vorhanden sei, und nun vernehmen wir, daß wir uns bewußt vom Willen losmachen und uns gewissermaßen ge-

[1]) W. I, S. 234.
[2]) W. II. S. 419.

waltsam im Zustande der reinen willenlosen Anschauung halten sollen. Das aber, wovon wir uns freimachen und freihalten sollen (der Wille), ist nicht aus dem Bewußtsein verschwunden, solange wir uns bestreben, es zu vertreiben; denn so lange ist gerade das, was wir vertreiben wollen, vorhanden, eben das Streben, das Wollen, der Wille. Das hieße den Teufel mit Beelzebub austreiben. Doch sehen wir zu, ob uns nicht Schopenhauer selbst zur Lösung dieser Schwierigkeit einen Fingerzeig gibt.

Bei näherem Eingehen auf seine Lehre finden wir zuvörderst, daß der Auffassung des Erhabenen nicht etwa ein wirkliches subjektives Willenselement beigemischt ist, sondern daß der Unterschied zwischen dem Schönen und Erhabenen darin besteht, daß beim Schönen der ästhetische Zustand ganz von selbst eintritt, während beim Erhabenen jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen werden muß „durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Objektes zum Willen, durch ein freies, von Bewußtseyn begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntnis"[1]). Um die Auffassung des Erhabenen zu aktualisieren, muß also der ästhetische willensfreie Zustand des reinen Subjektes der Erkenntnis allererst gewonnen werden. Wenn der Betrachter, schreibt Schopenhauer, nicht auf das „sich aufdringende feindliche Verhältnis seine Aufmerksamkeit richtet; sondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, sich mit Bewußtseyn davon abwendet, indem er sich von seinem Willen und dessen Verhältnissen gewaltsam losreißt und allein der Erkenntniss hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines willensloses Subjekt des Erkennens ruhig kontempliert, ihre jeder Relation fremde Idee allein anschaut, daher gerne bei ihrer Betrachtung verweilend, folglich eben dadurch über sich selbst, seine Person, sein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird: — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen, er ist im Zustand der Erhebung"[2]).

[1]) W. I. S. 238.
[2]) W. I. S. 238.

Der Unterschied zwischen dem Eindruck des Schönen und dem des Erhabenen beruht also in erster Linie auf den dem eigentlich ästhetischen Zustand der reinen Anschauung v o r - h e r g e h e n d e n psychischen Vorgängen. Beim Schönen geht die Veränderung im Subjekt hemmungslos vor sich, beim Erhabenen erst nach dem Ablauf d e r seelischen Prozesse, welche die Erhebung über den bedrohten Willen bewirken. Sobald aber der Erfolg erreicht ist, tritt auch beim Erhabenen der reine, w i l l e n l o s e ästhetische Zustand ein, in dem nur noch das Objekt das Bewußtsein einnimmt. Das wäre soweit klar. Nun müssen wir aber doch noch eine kleine Restriktion vornehmen, denn Schopenhauer erklärt an anderer Stelle ausdrücklich, daß diese Erhebung nicht bloß mit Bewußtsein gewonnen, sondern auch erhalten werden müsse. Also wäre es mit unserer Herausbeförderung des Willens aus dem ästhetischen Zustand des Erhabenen in die vorbereitenden Stadien desselben nichts? Nimmt Schopenhauer wirklich an, daß bei der Betrachtung des Erhabenen immer ein Element des subjektiven Wollens in die reine, subjektlose, bloß den objektiven Gegenstand umfassende Region hineinrage als warnender und drohender Schatten? Ein solcher Widerspruch wäre unverzeihlich. Aber dem ist nicht so. Die Erhebung über den Willen, lehrt Schopenhauer, müsse allerdings nicht nur gewonnen, sondern auch erhalten werden und sei „daher von einer steten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes, individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunsch, sondern an das menschliche Wollen überhaupt, sofern es durch seine Objektität, den menschlichen Leib, allgemein ausgedrückt“[1]) sei. „Träte ein r e a l e r e i n z e l n e r W i l l e n s a k t i n s B e w u ß t - s e y n , durch wirkliche, persönliche Bedrängniss und Gefahr vom Gegenstande; so würde der also w i r k l i c h b e w e g t e individuelle Wille alsbald die Oberhand gewinnen, die Ruhe der Kontemplation unmöglich werden, der Eindruck des Erhabenen verloren gehen, indem er der Angst Platz macht, in welcher das Streben des Indi-

---

[1]) W. I. S. 238.

viduums, sich zu retten, jeden andern Gedanken verdrängte[1]).“

Aus diesen Stellen erhellt genugsam, daß Schopenhauer bei seiner Erklärung des Erhabenen von seinem grundlegenden ästhetischen Prinzip, der Freiheit des Erkennens vom Willen, nicht abgewiesen ist, sondern dasselbe auch hier in vollster Integrität durchgeführt hat.

Da es somit Sommerlad nicht gelungen ist, den Beweis für die Behaupung, daß die ästhetische Anschauung ohne Willen unmöglich sei, zu leisten, so wird auch die weitere Folgerung seiner Alternative hinfällig. Seine Erfahrungen führen ihn zur Annahme eines Willensentschlusses, der erst in den ästhetischen Zustand hinüberleitet, „der den Gedanken des Menschen eben die bestimmte Richtung vom Ich und dessen Wohl und Wehe hinweg auf den Gegenstand selbst gibt“[2]). Demgemäß enthält auch sein Begriff vom Genie neben der hohen Intelligenz, dem weiten, tiefen Blick, einen starken Willen, der sowohl im ästhetischen Genießen als beim künstlerischen Schaffen wirksam ist, während der Wille bei Schopenhauer, obwohl auch bei ihm die geniale Persönlichkeit eine willensstarke, triebhafte Natur ist, gerade in der ästhetischen Kontemplation ausgelöscht sein muß, bei der Ausführung des Kunstwerkes dagegen und in der wissenschaftlichen und praktischen Tätigkeit den Intellekt durch seinen Antrieb zu ungewöhnlichen Leistungen anspornen kann. Wir glauben nicht fehlzugehen in der Annahme, daß eine tiefgehende Beobachtung der ästhetischen Auffassung in diesem Punkte immer mehr Schopenhauer recht geben wird.

4.

Die willensfreie Anschauung und der all-eine Wille.

Der Schopenhauerschen Lehre von der reinen, willensfreien Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes, wirft J. Volkelt neben dem bereits behandelten Widerspruch noch

[1]) Ebendas. S. 238 f. Die Stelle ist bei Schopenhauer nicht gesperrt gedruckt.

[2]) Sommerlad, a. a. O. S. 27.

einen andern vor. Nicht nur Schopenhauers Erkenntnistheorie soll damit streiten, sondern vor allem seine metaphysischen Grundprinzipien. Nach seiner Metaphysik sei das Ding an sich der Wille, das Wesen der Welt erschöpfe sich im Willen. Und nun reiße sich der Intellekt vom Willen los und betätige sich als willensreines Erkennen. „Woher", fragt Volkelt, „nimmt der Intellekt, dieses abgeleitete und schattenartige Gebilde an der Weltoberfläche, die Kraft, den Willen, trotzdem daß dieser das metaphysische Ein und Alles ist, zu verdrängen, wirkungslos zu machen und sich ihm als selbständiges Wesen, noch dazu mit überlegenen und metaphysisch entscheidungsvollen Leistungen, gegenüberzustellen? Der Intellekt müßte, selbst wenn es ihm auf wunderbare Weise gelänge, sich vom Willen abzulösen, doch in dem Augenblicke der Ablösung in nichts zusammensinken[1])." Auch der Hinweis auf das abnorme Übermaß des Intellektes bei allen, die der Ideenerkenntnis fähig sind, helfe nichts. Denn da der Wille einmal das erschöpfende Wesen der Welt sei, so bestehe die prinzipielle Unmöglichkeit, willensfrei zu werden, für die ungeheuerste Steigerung des Intellektes genau ebenso wie für ein mittelmäßiges Vorstellen. Schließlich stellt Volkelt die Frage, wo denn „das willensfreie Subjekt des Erkennens in dem metaphysischen Gefüge der Schopenhauerschen Welt[2])" sein Bestehen haben solle? Da es der Erscheinungswelt entrückt sei, müßte es wohl in das Ding an sich hineinfallen. Allein hier könne es keine Aufnahme finden, denn das Ding an sich sei nichts als Wille, das reine Subjekt des Erkennens hingegen willensfrei. Auch der Ideenwelt könne man es nicht zuzählen. Die Ideen seien ja die unmittelbaren Objektivationen des Willens; wie könne ihnen also der willenlose, vom Willen gewaltsam abgetrennte Intellekt zugesellt werden? Somit sei der willensfreie Intellekt tatsächlich heimatlos in der Welt Schopenhauers. Es sei eben „ohne und wider Willen Schopenhauers ein zweites Ding an sich entstanden[3])", das neben den Willen trete.

---

[1]) Volkelt a. a. O. S. 292.

[2]) Ebendas. S. 293.

[3]) Ebendas. S. 293.

Es ist das ein alter Einwand, der schon von manchen Kritikern gegen Schopenhauer erhoben worden ist. Man muß sich in der Tat immer wieder verwundern über die Oberflächlichkeit, mit der sie das angegriffene philosophische Werk studieren. Allerdings ist nach Schopenhauer der Wille das metaphysische Ein und Alles, außer dem es kein anderes Sein gibt. Was aber den scheinbaren Widerspruch hervorzaubert, ist die unglaubliche Unterstellung, als habe Schopenhauer jemals gesagt, daß das reine, willenlose Erkennen sich überhaupt vom Willen, dem Dinge an sich, dem metaphysischen Prinzip, in der ästhetischen Kontemplation losreiße, da doch seine wirkliche, unzweideutig ausgedrückte Meinung dahinging, daß der Intellekt sich bloß von den Zwecken und Zielen des individuellen Willens losmache, was wir jetzt mit Schopenhauers eigenen Worten beweisen werden:

„Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterscheiden sind, weil erst indem sie sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorstellung, ersteht: ebenso sind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an sich, nicht unterschieden. Denn sehen wir von jener eigentlichen Welt als Vorstellung gänzlich ab, so bleibt nichts übrig, denn die Welt als Wille. Der Wille ist das Ansich der Idee, die ihn vollkommen objektiviert[1].“

Wie harmoniert damit die Frage Volkelts, woher der Intellekt die Kraft nehme, den Willen, der das metaphysische Ein und Alles sei, zu verdrängen, wirkungslos zu machen und sich ihm als selbständiges Wesen, noch dazu mit überlegenen und metaphysisch entscheidungsvollen Leistungen gegenüberstellen? Eine solche Interpretation der Lehre Schopenhauers widerstreitet nicht bloß dem Sinn und Geiste des Systems, sondern selbst seinem direkten Wortlaut. Nicht bloß die angeführte Stelle, sondern noch viele andere beweisen unzweideutig, daß Schopenhauer nie die Ansicht vertreten hat, daß das Subjekt des Erkennens dem Wollen schlechthin entwische, sondern einzig und allein dem Dienste

[1]) W. I., S. 212.

des persönlichen Willens. Die Losreißung des Erkennens vom Willen ist deshalb keine absolute, sondern bloß, wie es schon Frauenstädt eingesehen hat[1]), eine relative. An Stelle des individuellen Willens ist der sich in den Ideen objektivierende Wille, dessen adäquate Objektität oder reine Vorstellung, die Objekt und Subjekt zugleich umfaßt, eben die Idee ist, getreten. Keineswegs aber ist der willensfreie Intellekt heimatlos geworden oder tritt als zweites Ding neben dem Willen auf, wie Volkelt irrtümlicherweise annimmt.

Einen andern Beweis für die Schopenhauersche Auffassung der bloß relativen Willenlosigkeit des reinen Erkennens hat schon Frauenstädt am soeben angeführten Orte beigebracht. Er schreibt daselbst, daß es für den Kundigen keines Beweises bedürfe — leider seien aber eben nicht alle, welche über Schopenhauer urteilen, Kundige — daß Schopenhauer auch dem willensfreien Erkennen noch einen Willen zugrunde lege, nur einen Willen höherer Art als den, wovon er es für frei erklärt. Schopenhauer leugne nämlich, daß der Künstler, um eine schöne menschliche Gestalt zu bilden, die an viele Menschen einzeln verteilten schönen Teile empirisch zusammensuche und zusammensetze. Er erkläre dies für eine besinnungslose Meinung; denn es frage sich, woran der Künstler erkennen soll, daß gerade diese Formen die schönen sind und jene nicht? Rein *a posteriori* sei überhaupt keine Erkenntnis des Schönen möglich. Welches sei denn nun aber die apriorische Quelle derselben? Schopenhauer antworte: „Daß wir alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im ächten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehen hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft; dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objektivation auf ihrer höchsten Stufe hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind. Dadurch haben wir in der That eine Anticipation dessen, was die Natur (die ja eben der Wille ist, der unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen sich bemüht; welche Anticipation im

---

[1]) Frauenstädt, J., In der Einleitung zu Arthur Schopenhauers sämtlichen Werken, 2. Aufl., Leipzig 1908. Bd. I, S. 80.

ächten Genius von dem Grade von Besonnenheit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt, ihr gleichsam zurufend: ‚Das war es, was du sagen wolltest!‘ ‚Ja das war es!‘ hallt es aus dem Kenner wieder ..... Die Möglichkeit solcher Anticipation des Schönen *a priori* im Künstler, wie seiner Anerkennung *a posteriori* im Kenner liegt darin, daß Künstler und Kenner das An-sich der Natur, der sich objektivierende Wille selbst sind. Denn nur vom Gleichen, wie Empedokles sagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur wird sich selbst ergründen: aber auch nur vom Geiste wird der Geist vernommen“[1]).

Auch diese Stelle beweist unwiderleglich, daß es Schopenhauer niemals eingefallen ist, das willensfreie ästhetische Erkennen für ein absolut willenloses zu halten, sondern daß er sogar soweit geht, die Möglichkeit der Antizipation des Schönen aus der Identität des Naturwillens mit dem Willen des Künstlers und Kenners abzuleiten. Damit ist der Einwand Volkelts gegen die Unvereinbarkeit des willenlosen Erkennens mit dem metaphysischen Prinzip, dem all-einen Willen, entkräftigt und widerlegt, indem unzweideutig nachgewiesen ist, daß die Willenlosigkeit des ästhetischen Subjekts keine absolute, sondern bloß eine relative ist, d. h. ein Freisein von den Zwecken und Zielen des individuellen Willens.

5.

Das willensfreie Erkennen und die ästhetische Freude.

Ein weiterer Widerspruch scheint sich zwischen der Lehre Schopenhauers von der ästhetischen Anschauung, in der der individuelle Wille aus dem Bewußtsein verschwunden ist und nur mehr der reine, willensfreie Intellekt als Spiegel der Objekte übrigbleibt, und der Tatsache der ästhetischen Freude zu erheben. Denn die Freude hat doch, als ein Affekt, den Willen zur Voraussetzung. Schopenhauer ist sich dieser Schwierigkeit wohl bewußt gewesen und hat auch den Ver-

[1]) W. I. S. 261.

such gemacht, zwar erst spät in den Parerga, sie zu lösen. Dort sagt er nämlich: „Das eigentliche Problem der Metaphysik des Schönen läßt sich sehr einfach ausdrücken: wie ist Wohlgefallen und Freude an einem Gegenstande möglich, ohne irgend eine Beziehung desselben auf unser Wollen? Jeder nämlich fühlt, daß Freude und Wohlgefallen an einer Sache eigentlich nur aus ihrem Verhältnis zu unserm Willen oder, wie man es gern ausdrückt, zu unseren Zwecken entspringen kann; so daß eine Freude ohne Anregung des Willens ein Widerspruch zu sein scheint. Dennoch erregt, ganz offenbar, das Schöne als solches unser Wohlgefallen, unsere Freude, ohne daß es irgend eine Beziehung auf unsere persönlichen Zwecke, also unsern Willen hätte. Meine Lösung ist gewesen, daß wir im Schönen allemal die wesentlichen und ursprünglichen Gestalten der belebten und unbelebten Natur, also Plato's Ideen derselben, auffassen, und daß diese Auffassung zu ihrer Bedingung ihr wesentliches Correlat, das willensreine Subjekt des Erkennens, d. h. eine reine Intelligenz ohne Absichten und Zwecke, habe. Dadurch verschwindet, beim Eintritt einer ästhetischen Auffassung, der Wille ganz aus dem Bewußtsein. Er allein aber ist die Quelle aller unserer Betrübnisse und Leiden. Dies ist der Ursprung jenes Wohlgefallens und jener Freude, welche die Auffassung des Schönen begleitet. Sie beruht also auf der Wegnahme der ganzen Möglichkeit des Leidens"[1]. Dem erwarteten Einwand, daß mit der Wegnahme der Möglichkeit des Leidens auch die Möglichkeit der Freude aufgehoben wäre, entgegnet Schopenhauer also mit dem Hinweis auf die negative Natur des Glückes, der Befriedigung, die bloß das Ende eines Leidens seien. Das Positive hingegen sei der Schmerz. Daher bleibe, beim Verschwinden alles Wollens aus dem Bewußtsein, doch der Zustand der Freude, d. h. die Abwesenheit alles Schmerzes, und hier sogar die Abwesenheit der Möglichkeit desselben bestehen[2].

Diese Lösung der Schwierigkeit hat schon Schopenhauers erstem Schüler und Apostel, Frauenstädt, nicht genügt.

---

[1]) P. II. S. 447.

[2]) Ebendas. S. 448.

Frauenstädt[1]) verneint durchaus, daß bei Abwesenheit alles Wollens dennoch Freude möglich sei. Freude sei und bleibe einmal, möge man sie nun für negativ oder für positiv halten, Befriedigung des Willens. Wo Freude ist, ist Wille; wo kein Wille ist, da ist auch keine Freude. Auch die nachfolgenden Kritiker bemühten sich, einen angeblichen Widerspruch zwischen der Lehre vom ästhetischen Genusse einerseits und von der Negativität jeder Befriedigung anderseits hervorzuheben. Volkelt z. B. sagt, daß Schopenhauer folgerichtigerweise auch die Lust beim Betrachten des Schönen und der Kunst und das Glück der Genies beim künstlerischen Schaffen für gänzlich bestandlos, nichtig und unwirklich erklären müßte. Nachdem er aber die ästhetische Lust als ein tiefes, ruhiges Glück, als Seligkeit und Entzückung gefeiert habe, suche er die Übereinstimmung mit seiner pessimistischen Lehre dadurch herzustellen, daß er die von ihm als höchst positiv geschilderte Seligkeit doch wieder zu bloßer „Schmerzlosigkeit" herabzudrücken bemüht sei[2]).

Am eingehendsten hat sich mit der Frage, wie weit sich die Schopenhauersche Ästhetik mit dem Pessimismus der allgemeinen Weltanschauung ihres Urhebers vertrage, Simmel in seinem Buche „Schopenhauer und Nietzsche" befaßt. Er greift das Problem gleich in seiner Tiefe an, indem er fragt: Wie kann die reine und tiefe Erkenntnis der Dinge, die das Wesen der Kunst ist, uns beglücken, wenn das Erkannte selbst nichts als Qual ist?[3]) Denn die Künste geben nicht bloß das Seelenlose der räumlichen und akustischen Anschauung, sondern auch noch das Ganze und Innere des Lebens. Bei Schopenhauer bestehe der psychologische Widerspruch, daß jenes Innere der ästhetisch betrachteten Objekte, ihre Inhalte für uns um so furchtbarer sind, je tiefer und wahrer sie erkannt sind, und daß diese Erkenntnis gerade in demselben Maße ästhetisch genußreicher ist. Man könne

---

[1]) Frauenstädt, J., Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie, Leipzig 1876. S. 187.

[2]) Volkelt, J., a. a. O. S. 316.

[3]) Simmel, Georg, Schopenhauer und Nietzsche, ein Vortragszyklus, 1907. S. 128.

diese Schwierigkeit in Schopenhauers Sinne nur so lösen, daß die reinen Inhalte der Dinge, als solche vorgestellt, nichts von der Qual enthalten, die von eben denselben, wenn sie s i n d und als seiend vorgestellt werden, unabtrennbar ist[1]). Immer aber lasse sich noch darüber streiten, ob dieses Nicht-Fühlen des Leidens am Sein wirklich den positiven Genuß an der Kunst ausmachen könne. Wenn die ästhetische Anschauung uns des Wollens enthebe und uns statt dessen in das Gebiet der in ihrer Reinheit erfaßten Idee versetze, so verschwinde damit nicht nur das Leiden, sondern auch das Glück, das nicht weniger als jenes in der Domäne des Willens wurzele. Dieser Konsequenz entziehe sich Schopenhauer auch nicht, indem er sage: „Weder Glück noch Jammer wird über jene Grenze mit hinübergenommen". Trotzdem vermeide er es nicht, oft von den B e g l ü c k u n g e n durch die Kunst zu sprechen, wie er auch nicht mit Klarheit zu bezeichnen wisse, was noch an subjektivem Werte der Kunst verbleibe. Schopenhauer, eine der wenigen ästhetischen Naturen unter den deutschen Philosophen, habe ersichtlich einen ganz sichern Instinkt für die Ursprünglichkeit und Positivität des ästhetischen Zustandes gehabt. „Aber mit diesem Anerkenntnis", schreibt Simmel, „würde er einen Wert in unser Dasein eingeführt haben, der sich der Verflechtung in die pessimistische Gedankenlinie entzieht. So fern ihm nun jede intellektuelle Unredlichkeit liegt, die um der Durchführung eines Prinzipes willen eine anderweitig gewonnene Überzeugung preisgäbe, so hat die innere Notwendigkeit seiner Lebensstimmung hier doch zu dem gleichen Resultat geführt. Seine Kunstphilosophie müßte ihrer inneren Konsequenz nach zu einer positiven Werterhöhung unserer Existenz innerhalb des ästhetischen Zustandes leiten, die im System des Lebens den Glückswerten gleichsam koordiniert, auch in der psychologischen Tatsächlichkeit oft mit ihnen verbunden, aber durchaus nicht von ihnen abhängig ist. Aber diese Spitze biegt er um, weil der Pessimismus nicht gestattet, daß das eigentliche Wertmoment irgendwelcher Lebenselemente anderswo läge als in der Erlösung vom

[1]) Ebendas., S. 136.

Leiden. Unter allen Kunstlehren der großen Philosophen ist die Schopenhauersche sicher die interessanteste, eindringendste, mit den Tatsachen der Kunst und des Kunstgenusses vertrauteste; und daß gerade eine solche dem Kunstgenuß seine Positivität und Autonomie prinzipiell vorenthält, — das offenbart die usurpatorische Energie des Pessimismus deutlicher und tiefer, als seine ganze Steigerung und Übersteigerung auf seinem eigensten Gebiete, der Balancierung der Glücks- und Unglücksmasse des Lebens, es imstande war[1]."

Diesen Ausführungen Simmels gegenüber möchten wir zunächst bemerken, daß die Behauptung, daß nach Schopenhauer das Innere alles Erkannten nichts als Qual sei, entschieden übertrieben ist. Wie oft spricht Schopenhauer von der anorganischen und vegetabilischen Natur, daß sie im Gegensatz zum wilden Aufruhr und Tumult in der Menschen- und Tierwelt einen friedlichen, sanften Aspekt gewähre. Im großen und ganzen hält er aber allerdings an seinem Ausspruch fest, daß alle Dinge schön seien zu *sehen*, aber schrecklich zu *sein*[2].

Man hätte erwarten können, daß Simmel, der für die „empirisch unleugbare Positivität des ästhetischen Glücksgefühles[3]" einsteht, näher auf die Feststellung und Beschreibung dieser angeblich psychologischen Tatsache eingegangen wäre. Aber er beruft sich an mehreren Orten lediglich auf den „psychologisch unbestrittenen" Genuß, ohne die Kriterien, wodurch er sich von dem Glücke, wie es Schopenhauer auffaßt, als dem bloßen Aufhören eines Leidens, dem Stillstand alles Begehrens und Wünschens, unterscheidet, anzugeben und zu kennzeichnen. Somit stehen sich zwei verschiedene Behauptungen gegenüber, von denen sich jede auf den empirisch gegebenen psychischen Tatbestand beruft.

Unter Glück versteht man gewöhnlich, subjektiv betrachtet, den Zustand der Willensbefriedigung, objektiv, die

---

[1]) Simmel, a. a. O. S. 144.

[2]) P. I. S. 510; W. II. S. 665.

[3]) Simmel a. a. O. S. 138.

günstigen äußeren Bedingungen, die zu jener Willensbefriedigung führen. Das Glücksgefühl ist ein Symptom, daß der Wille sein Ziel erreicht hat oder sich ihm nähert. Es setzt also durchaus ein Streben, folglich ein Bedürfnis, einen Mangel, voraus, durch deren Beseitigung es entsteht. Die Befriedigung dauert aber nicht lange, da die Gewöhnung an den erstrebten und erlangten Zustand schnell eintritt, und auch sogleich andere Wünsche und Bestrebungen an die Stelle des vorherigen treten. Eine zutreffendere Definition des Glückes als die von Schopenhauer aufgestellte, als des Aufhörens eines Leidens, kann es nicht geben, da jedes Streben, wie gesagt, einem Mangel und Bedürfnis, folglich einem Leiden entspringt. Ob nun das Streben dadurch gestillt wird, daß es sein Ziel erreicht oder, wie in der ästhetischen Anschauung, vergessen wird, indem das Bewußtsein von etwas anderm erfüllt ist, bleibt sich im Grunde gleich. Mit dem Simmelschen Begriff des ästhetischen Glückes ist es also nichts.

Da er mit demselben gegen Schopenhauer nicht aufzukommen vermag, sucht er die Lehre des Gegners durch Sophistereien *ad absurdum* zu führen. So behauptet er, jene Leugnung einer spezifischen und positiven Beglückung durch die Kunst enthalte eigentlich einen nach zwei Seiten hin höchst gesteigerten Optimismus. Zunächst diesen, daß es schon genüge, nicht unglücklich zu sein, um glücklich zu sein. Daß das Glück nichts anderes sei als das Aufhören des Leidens sei der tiefste Pessimismus; daß das Aufhören des Leidens schon Glück sei, sei der höchste Optimismus. Daß ferner die Welt ihrem Inhalte, ihrer reinen Vorstellungsseite nach absolut befriedigend, beglückend, ästhetisch vollkommen sei, das scheint Simmel ein Optimismus zu sein, der dem Pessimismus über ihr Sein die Wage halte. Es wäre, so meint er, mit dem radikalen Pessimismus noch verträglich, wenn die als unwirklich gedachte nicht mehr die Sinnlosigkeit, das Leid der wirklichen in sich trüge, sondern völlig freudlos und leidlos wäre; daß aber die Weltinhalte über die Indifferenz hinaus uns beseligen, und um so tiefer, je wahrer der Spiegel der Kunst sie zeigt, — das sei eine schlechthin beglückende

Struktur der Welt, und zwar ein Reichtum an Glück, gegen den der Pessimismus des Weltseins als etwas Armes und sozusagen Dimensionsloses erscheine [1]).

Wir vermögen in diesen Deduktionen Simmels nichts anderes als Wort- und Begriffsspielereien, vermischt mit Mißverständnissen, zu sehen. Hat wirklich Schopenhauer darin den Grund des tiefsten Pessimismus erblickt, daß das Glück nichts anderes sei als Aufhören des Leidens, er, der so unablässig mit den glühendsten Farben die Gründe der pessimistischen Weltbeurteilung geschildert hat, der gerne als Exempel die kolossalsten Fälle wählte, weil sie am deutlichsten für seine Ansicht sprächen? Erinnern wir uns der berühmten Stelle im vierten Buch seines Hauptwerkes, wo er in einer prachtvollen Amplifikation die Schreckensbilder der Qual, des Jammers, der Grausamkeit, des Blutdurstes uns vor Augen führt und zuletzt ausruft, daß auch der verstockteste Optimist bei der mitfühlenden Betrachtung solcher Seiten des Lebens vielleicht einsehe, welcher Art dieser *meilleur des mondes possibles* sei! [2]) Und nun soll nach Simmel gerade die Ausschaltung der Gründe des Pessimismus, welche in Schmerz und Leiden in jeder Gestalt bestehen, also gerade das Aufhören des Leidens, den tiefsten Pessimismus begründen!? Nehme ich aber das Leid hinweg, so verschwindet auch der Pessimismus, dem mit jenem der zureichende Grund entzogen ist. Wer wollte auch auf solche Sophistereien ernstlich hereinfallen? Alle jene Deduktionen Simmels laufen auf ein Spielen mit Begriffen, die das eine Mal in dieser, das andere Mal in jener Bedeutung gehandhabt werden, hinaus.

Wäre man tiefer in den Sinn der Schopenhauerschen Lehre eingedrungen, so hätte man sich nicht durch solche kritische Fehlgriffe bloßgestellt, hätte nicht bei jeder Schwierigkeit den Vorwurf des Widerspruchs erhoben.

---

[1]) Simmel a. a. O. S. 140.

[2]) W. I. S. 383.

II. Teil.

Kritik der Einwände gegen die Ideenlehre.

Eine ebenso absprechende Beurteilung wie die Lehre vom reinen Subjekt der Erkenntnis hat auch die Ideenlehre Schopenhauers erfahren. Von den auseinandergehenden Ansichten der Kritiker über die Genesis dieses wichtigen Bestandteiles des Systems, über die Einflüsse Platons, der Neuplatoniker, Schellings, der Veden usw. sehen wir hier, wo es sich nicht um die historische Erklärung und Ableitung der Lehre handelt, als außerhalb des Rahmens der vorliegenden Arbeit stehend, ab.

Unter den verschiedenen möglichen Ergebnissen einer kritischen Beurteilung der Ideenlehre ist R. Lehmann[1]) zum extremsten gelangt, zu einer vollständigen Ablehnung derselben. Entgegen dem Standpunkt Kuno Fischers und Volkelts, die der Ideenlehre wenigstens ihren systematischen Wert nicht aberkennen, betrachtet sie Lehmann nicht bloß als ein untergeordnetes Element des Ganzen, sondern empfindet sie geradezu als ein fremdartiges Zwischenglied. Die Stellung, „welche den Ideen zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung angewiesen wird, ist so wenig klar, so wenig in den übrigen Anschauungen und Definitionen der Schopenhauerschen Metaphysik begründet, daß sie vielmehr als ein störender Bestandteil im Ganzen des Systems erscheint. Tatsächlich könnte sie denn auch aus diesem Ganzen vollkommen eliminiert werden, ohne daß das Weltbild in seinen Grundzügen lückenhaft und wesentlich verändert erschiene, — abgesehen freilich von der Ästhetik, die ganz und gar auf der Ideenlehre beruht"[2]). Nach Lehmann hat also Schopenhauer die Ideenlehre so ganz willkürlich, einzig zum Behufe seiner Ästhetik konstruiert, ohne dafür weder im Himmel noch auf Erden einen Anhaltspunkt zu haben. Nun, diese Behauptung werden wir im weiteren Verlauf unserer Untersuchung, da Lehmann nicht einmal versucht hat, sie durch

[1]) Lehmann, Rudolf, Schopenhauer, ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Berlin 1897.

[2]) Lehmann, a. a. O. S. 10.

Gründe zu stützen, ihrerseits als tatsächlich aus der Luft gegriffen hinstellen können.

Von anderen Kritikern wurde gegen einzelne Seiten der Ideenlehre der Vorwurf des Widerspruchs erhoben. Im folgenden werden wir die Einwürfe einer systematischen Prüfung unterziehen und sie zu widerlegen suchen aus der einheitlichen Auffassung des Schopenhauerschen Systems heraus. Denn um die auftauchenden Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche zu lösen, ist es unumgänglich nötig, daß man, wie Schopenhauer verlangt, dem Urheber eines Gedankensystems in alle Gänge folge und ein philosophisches System als Ganzes fasse. In diesem Sinne schrieb er an seinen Jünger Frauenstädt, als dieser ihm mit mehreren Einwendungen und Bedenken gekommen war: Ihre Skrupel „sind lauter Sachen, die Sie selbst sich recht gut lösen und zurechtlegen könnten, wenn Sie nur durch periodisches Wiederlesen aller meiner wenigen Schriften sich stets den ganzen Komplex des Systems gegenwärtig erhielten, wodurch Sie allemal Jedes mit Jedem würden in Übereinstimmung bringen können und nicht darum herumgehn, wie um eine Statue der Kritikus, welcher wenn er eine Seite sieht, ihr richtiges Verhältnis zur andern bezweifelt“ [1]).

1.

Die Anschaulichkeit der Ideen.

Schon die ersten aktiven Schüler Schopenhauers, Frauenstädt und Lindner, konnten sich mit der Ideenlehre nicht befreunden. Besonders Lindner, der kurz nach Schopenhauers Tode eine Sammlung von ästhetischen Abhandlungen herausgab, erklärte das „*nunc stans* der angeblichen Ideen“, mit denen die Kunst zu tun haben soll, für eine „völlig unfaßbare Annahme“ [2]). Frauenstädt legte in seinen Neuen Briefen über die Schopenhauersche Philosophie auch an die Ideenlehre das kritische Messer, indem er darzutun versuchte, daß

---

[1]) Grisebach, Schopenhauers Briefe (Br. v. 6. Aug. 1852) S. 203.

[2]) Lindner, E. O., Arthur Schopenhauer, Von ihm, über ihn. Berlin 1863. S. 129.

die ästhetische Auffassung die Relationen des Objektes nach dem Satze vom Grunde, nach Raum, Zeit und Kausalität nicht ausschließe. Schopenhauer hat an vielen Orten und durch treffliche Beispiele erläutert, daß der zur ästhetischen Anschauung sich erhebende Intellekt, indem er nicht mehr das einzelne Ding, sondern die Idee, das reine Was, auffasse, die Relationen, die ganze Betrachtung des Dinges nach Raum, Zeit und Kausalität verlasse. „Die Auffassung einer solchen (Idee) aber erfordert, daß ich, bei Betrachtung eines Objektes, wirklich von seiner Stelle, in Zeit und Raum, und dadurch von seiner Individualität, abstrahiere. Denn diese, allemal durch das Gesetz der Kausalität bestimmte Stelle ist es, die jenes Objekt zu mir, als Individuo, in irgend ein Verhältnis setzt: daher wird nur unter Beseitigung jener Stelle das Objekt Idee und eben damit ich zum reinen Subjekt des Erkennens[1].“ Demgegenüber behauptet Frauenstädt, daß die ästhetische Kontemplation es zwar „nicht mit den unwesentlichen, das W e s e n des betrachteten Gegenstandes nicht berührenden Relationen zu thun, wohl aber mit den w e s e n t l i c h e n, also mit jenen räumlichen, zeitlichen und causalen Beziehungen, in denen der specifische Charakter, das eigentliche W a s der Sache zur Erscheinung[2])“ komme. Frauenstädt führt das bekannte Beispiel Schopenhauers vom Baume an. Für dessen ästhetische Auffassung sei es zwar allerdings gleichgültig, ob es dieser Baum oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr sei; aber es sei nicht gleichgültig, ob der Baum in diesem oder jenem Boden wurzele, unter diesem oder jenem Himmelsstrich wachse, ob er in diesem oder jenem Stadium der Entwicklung stehe, ob er alt oder jung, ob er in dieser oder jener Umgebung stehe usw. Dies aber seien lauter Relationen nach dem Satze vom Grunde, nach Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Kausalität.

Diese Äußerungen erweisen, daß Frauenstädt nicht in den wahren Sinn der Lehre Schopenhauers von der Auffassung der Ideen eingedrungen ist. Dies wird sich uns im

[1]) W. II. S. 449.

[2]) Frauenstädt a. a. O. S. 192.

folgenden bei der Bekämpfung anderer Kritiker deutlich zeigen. Hier genügt es, auf unsere Ausführungen über die Lehre vom reinen Subjekt der Erkenntnis und dessen Anschauungsweise, unabhängig von den gewöhnlichen Vorstellungsformen, hinzuweisen. Da das reine Subjekt der Anschauung und die Ideen Korrelata sind, so ergänzen und erhellen sich auch die beiden Lehren vorzüglich.

Im zweiten Abschnitt seiner Kritik der ästhetischen Grundanschauungen Schopenhauers behandelt Sommerlad auch die Lehre vom Objekte der ästhetischen Anschauung. Gleich im Anfang stellt er seine These auf: daß nämlich, wie das Subjekt der reinen Erkenntnis nicht als willenlos gedacht werden könne, so könne das Objekt derselben, sofern es eben anschaulich sei, auch nicht ohne die allgemeinen Formen des anschaulichen Vorstellens, Raum, Zeit und Kausalität, angeschaut werden. Auch von dieser Seite her bestätige es sich, daß wir uns in der ästhetischen Anschauung durchaus auf dem Boden unseres gewöhnlichen psychologisch erklärbaren Erkennens befinden und es nicht etwa mit einer völlig andern Erkenntnisweise zu tun haben, in der die ganze Welt, sowohl des Subjektes als auch des Objektes, in eine Welt verwandelt sei, in der alles, was sonst von Vorstellungssubjekt und Vorstellungsobjekt gelte, verschwinde. Als Ausgangspunkt seiner Ausführungen betrachtet Sommerlad die Frage: „Ist es möglich, daß ein Objekt anschaulich sei, das nicht in die Vorstellungsformen Zeit, Raum und Kausalität, sondern nur in die des Objekt-Seins für ein Subjekt eingeht?“ [1])

Nach Anführung mehrerer Stellen aus Schopenhauers Hauptwerk, die lehren, daß das ästhetische Objekt, die Idee, anschaulich sei und doch nicht in die Anschauungsformen Raum, Zeit und Kausalität eingehe, führt Sommerlad aus, daß, wenn man irgendein Objekt anschaulich erkennen wolle, man doch schon dieses Objekt als außerhalb des anschauenden Bewußtseins befindlich betrachten müsse. „Was ich anschaulich vorstellen will, muß ich entweder mit den Sinnen als außerhalb meiner selbst befindlich, mir gegen-

[1]) Sommerland, a. a. O. S. 29.

über anschauen, oder ich muß es mir im Innern als ein Bild des Wahrgenommenen wieder erzeugen: immer aber wende ich hiebei die Raumanschauung oder (bei Anschauung im weiteren Sinne) die Zeitanschauung an (bei Gehörvorstellungen). Jede Vorstellung, die ich ohne diese Anschauungsformen habe (die nicht in diese Formen eingehen), ist nicht mehr anschaulich, sondern abstrakt[1])." Somit ergebe sich für den Standpunkt Schopenhauers wiederum eine Alternative: „Entweder nämlich sind die Ideen anschaulich, — dann fallen sie aber ebenso wie alle andern anschaulichen Vorstellungen unter das, was Sch. *principium individuationis* nennt, also unter den Satz vom Grunde und somit nach seiner Theorie in eine Beziehung zum Willen — oder sie sind nichtanschauliche Vorstellungen, sondern Begriffe — dann können sie nicht Erscheinungen des Willens, dazu noch die deutlichsten sein[2])".

Das wäre nun alles schön und gut, wenn die Schlußfolgerung im ersten Gliede dieser Gegenüberstellung zutreffend wäre. Wir haben aber schon früher bei der Behandlung der Volkeltschen Einwände Gelegenheit gehabt, die eigentliche Auffassung Schopenhauers, seine wirkliche Ansicht der Sache, darzulegen. Seine Auslassungen über die Anschauung der Ideen, über die Anschauungsweise, welche, obwohl sie nicht in die Vorstellungsformen eingeht, doch anschaulich erkennt, haben es weder mit der gewöhnlichen Vorstellung in den Formen des Satzes vom Grunde, noch mit der abstrakten Erkenntnis, die allerdings nicht dem Satze vom Grunde des Seins, den Anschauungsformen Raum und Zeit, auch nicht dem des Geschehens, der Kausalität, dafür aber dem Erkenntnisgrunde untersteht, sondern mit der *cognitio tertii generis sive intuitiva* des Spinoza zu tun, d. i. mit derjenigen Erkenntnis, bei der Subjekt und Objekt aus ihrem kausalen Zusammenhange, wenn nicht in facto und für einen außenstehenden Beobachter, so doch, was entscheidend ist, für das Bewußtsein des im ästhetischen Zustand befindlichen Subjektes, herausgerissen sind.

---

[1]) Sommerlad a. a. O. S. 30.

[2]) Ebendas. S. 31.

Daß ein solcher Zustand möglich ist und vorkommt, ist eine empirische Tatsache, an der alle Einwände, die einer falschen Auffassung der Schopenhauerschen Lehre und einer unzulänglichen Beobachtung der eigenen Erfahrung entspringen, wirkungslos abprallen. Die Hauptschwierigkeit, in dieser Frage zu einer Einigung zu gelangen, liegt unseres Erachtens in persönlichen Momenten begründet. Da die Erfahrung die letzte Instanz ist, auf die man sich bei dieser Kontroverse berufen kann, da sie der Grund und Nährboden ist, dem eine Theorie entspringt, so ist es einleuchtend, daß es von eminenter Wichtigkeit ist, daß der Ästhetiker das fragliche Phänomen oft und vollkommen erlebe, nicht um es in seiner Aktualität zu beobachten, denn dann wäre es nicht bloß um seine Reinheit gebracht, sondern total zerstört, sondern um es doch noch einigermaßen in einer abgeblaßten Erinnerung (Retrospektion) erhaschen und vielleicht ergründen zu können. Diese Schwierigkeit der Feststellung des psychischen Tatbestandes und seiner Analyse ist übrigens bei den meisten psychischen Vorgängen vorhanden, erreicht aber bei dem in Frage stehenden Phänomen ihren Kulminationspunkt, erstlich, weil dasselbe der direkten Beobachtung durchaus nicht zugänglich ist, da ja das Subjekt für sein eigenes Bewußtsein nicht mehr existiert, und weil das Phänomen sodann nicht willkürlich und von jedermann in gleichem Maße und in gleicher Vollkommenheit erlebt werden kann, wie gewöhnlichere psychische Erlebnisse. Das vollkommenste Medium sowohl in intensiver als extensiver Hinsicht wäre das Genie; sein Versunkensein in die Anschauung erreicht den höchsten Grad wie die längste Dauer, während der gewöhnliche subjektive Mensch selten aus sich heraus und objektiv werden kann, und, wenn es geschieht, nur auf kurze Zeit. Leider mangelt dem genialen, objektiven Menschen oft die Gabe der Reflexion, um seine Erfahrungen und Erlebnisse, die er allerdings auch bloß retrospektiv beobachten kann, in die abstrakte Sprache der Begriffe überzuführen und darin zu fixieren.

Eine eigentümliche Interpretation der ästhetischen Grundlehren Schopenhauers hat ferner E. von Hartmann

im historisch-kritischen Teil seiner Ästhetik[1]) gegeben. Er bemüht sich von Anfang an nicht viel um eine treue, schlichte Reproduktion der Schopenhauerschen Lehren, sondern vermischt die Wiedergabe stetsfort mit seinen eigenen subjektiven Auffassungen, wobei er sich besonders darauf versteift, von der Schopenhauerschen Terminologie und Begriffsbestimmung abzuweichen. So sagt er gleich dort, wo er den Begriff der ästhetischen Anschauung einführt, sie sei, insofern sie sich an einem Sinnenschein der Erfahrung oder der Phantasieproduktion entzünde, zunächst sinnliche Anschauung, und umfasse als solche Raum, Zeit und Relationen der verschiedensten Art. Insofern sie aber, um mehr als gemeine sinnliche Anschauung zu sein, transzendentale Anschauung werden müsse, insofern gehe sie über Zeit, Raum und Relationen hinaus usw.[2]). Schopenhauer bezeichne gewöhnlich die transzendentale Anschauung als Platonische Idee, die sinnliche ästhetische Anschauung aber als ästhetische Anschauung schlechtweg oder als kontemplative Auffassung oder intuitive Apperzeption oder Erscheinung der Idee. Er bleibe sich aber in diesen Bezeichnungen nicht konsequent, indem er gelegentlich auch wieder so von der Idee spreche, daß es nur auf die sinnliche Anschauung derselben passe[3]).

Kann man wirklich glauben, daß ein Urheber eines Gedankensystems so unverantwortlich, wie ein Sinnloser, die Bestandstücke desselben durcheinanderwerfe, wie es Hartmann von Schopenhauer hier annimmt? Keinesfalls. Die erste aufmerksame Lektüre des dritten Buches der Welt als Wille und Vorstellung wird jeden überzeugen, daß Schopenhauer in der Handhabung und im Gebrauch seiner Begriffe durchaus folgerichtig verfährt. Jener Vorwurf kann seine Quelle nur in einer argen Mißdeutung und falschen Auslegung seitens des Kritikers haben. Ohne daß die Ausführungen Schopenhauers irgendwie Anlaß bieten, fügt Hartmann neue, von Schelling entlehnte Begriffe in Schopenhauers

---

[1]) Hartmann, E. von, Ausgewählte Werke. Zweite wohlfeile Ausgabe. Bd. III Ästhetik: Die deutsche Ästhetik seit Kant. Leipzig.

[2]) Hartmann a. a. O. S. 47.

[3]) Ebendas. S. 47.

Gedankengebäude ein, im Glauben, demselben dadurch bessern Halt zu verleihen. „Wir werden deshalb", schreibt Hartmann ohne den geringsten Versuch einer Begründung zu machen, „in der Idee denselben Unterschied statuiren müssen wie in der ästhetischen Anschauung und die ästhetische Idee und die transcendentale Idee als Korrelate der ästhetischen und transcendentalen Anschauung auseinanderhalten müssen, um den Widersprüchen zu entgehen, welche die Schopenhauersche Vermengung beider im Gefolge hat[1])." Aber nichts ist leichter, als einer Theorie den Vorwurf des Widerspruchs zu machen, wenn man, anstatt sie rein objektiv aufzufassen und sich zu bemühen, dem Gedankengang ihres Schöpfers zu folgen, sie mit eigenen willkürlichen Begriffserfindungen durchsetzt und verquickt, so daß der Henker zusehen mag, wie der Knäuel zu entwirren ist. Dies trifft durchaus auf die Hartmannsche Behandlung der Ästhetik Schopenhauers zu.

Da hören wir gleich, was die ästhetische Anschauung sei. Sie umfasse einerseits die Form als ruhende oder bewegte Gestalt, anderseits die Summe der kausalen und teleologischen Beziehungen und gesetzmäßigen Handlungen und Entwicklungsprozesse, beides nur mit Berücksichtigung des Wesentlichen und Beiseitelassung des Unwesentlichen und Zufälligen verstanden[2]). Schopenhauer aber hat an unzähligen Stellen erklärt, daß in der ästhetischen Anschauung nicht bloß alle Beziehungen nach dem Satze vom Grunde zwischen dem reinen Subjekt und dem angeschauten Objekt, sondern auch alle Relationen zwischen dem Objekt und andern Objekten ausgeschaltet seien. Gerade in diesem Absehen von allen Beziehungen besteht ja die ästhetische Anschauung, und nun soll sie nach Hartmann die Summe der kausalen und teleologischen Beziehungen sein. Und was soll man gar mit der Summe der gesetzmäßigen Handlungen und Entwicklungsprozesse anfangen, da der erste Begriff das *principium sufficientis determinandi*, das Gesetz der Motivation, und der zweite sowohl Raum und Zeit als Kausalität voraussetzt?

[1]) Hartmann a. a. O. S. 47.

[2]) Ebendas. S. 47.

Die ästhetische Idee sei die vollkommene und allseitig gegebene Form, der Grundtypus, d. h. diejenige beharrende Form, welche eine Gattung von Dingen konstituiert und in allen Einzelerscheinungen sich wiederfindet. Diese Form sei nur r ä u m l i c h , ohne Beziehung zur Zeit, während doch Schopenhauer der Idee unzweideutig Raumlosigkeit zugesprochen hat. Von dieser ästhetischen Idee unterscheidet Hartmann die transzendentale. Es gelingt ihm aber nicht, den Unterschied der beiden klarzumachen, ja nur den Grund anzugeben, warum er zwei verschiedene Ideen annimmt. Gründlich greift er daneben, wo er die Frage aufwirft, auf welche Weise sich im Menschen die transzendentale, d. i. die reine, willenlose Anschauung darstelle. Erstens bei ausgelöschtem Bewußtsein, wozu er die Zustände der mystischen, mantischen und künstlerischen Ekstase rechnet, und zweitens bei einem mit sinnlichen Anschauungen oder B e g r i f f e n erfüllten Individualbewußtsein. Im letzteren Fall liege die unbewußte transzendentale Anschauung den Vorstellungen zugrunde und sei für dieselben bestimmend, ohne daß ein völliges Erlöschen des Bewußtseins dabei eintrete. „Wenn das Individuum nur aufhört, an sich und seine realen Interessen zu denken, so gewährt es dadurch dem Walten des Unbewußten schon genug Spielraum, um unter günstigen Vorbedingungen einen Abglanz desselben in seinen sinnlichen Anschauungen oder abstrakten Gedanken zu Stande kommen zu lassen; wenn sich das Bewußtsein dann gleichsam in diese von der unbewußten transcendentalen Anschauung durchleuchteten Gedanken oder Anschauungen verloren hat, so hat es sich der Idee in dem Maße bemächtigt, wie dies überhaupt ohne Aufhebung des Bewußtseins möglich ist. Die spekulativen Gedanken und die ästhetischen Ideen sind also abstrakte Gedanken und sinnliche Anschauungen, die aber darum zu etwas Höherem werden, weil eine an und für sich unbewußte Idee ihnen bestimmend zu Grunde liegt, durch ihre abstrakte oder sinnliche Form für das Bewußtsein durchschimmert, oder sie mit ihrem Aroma durchduftet[1]."

---

[1]) Hartmann a. a. O. S. 51.

Nun fragen wir jeden, der mit der Schopenhauerschen Ästhetik nur einigermaßen bekannt ist, ob diese Auslassungen Hartmanns nicht der helle, blühende Unsinn sind und der Lehre Schopenhauers nicht direkt ins Gesicht schlagen? Jeder Leser weiß doch, daß für alles Begriffliche und Abstrakte in der ästhetischen Anschauung, wie Schopenhauer sie darstellt, auch nicht der kleinste Platz übrigbleibt. Er sagt nicht bloß mit Kant, daß der Begriff in der Kunst ewig unfruchtbar sei, sondern erklärt ausdrücklich, daß man, um in die ästhetische Anschauung einzugehen, neben andern Erfordernissen, „auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtsein einnehmen[1])“ lasse, sondern statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingebe, sich ganz in sie versenke, so daß es sei, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne jemanden, der ihn wahrnimmt. Und demgegenüber wagt Hartmann zu behaupten, daß man auch im spekulativen Denken die Idee anschauen könne, und glaubt, dadurch die Schopenhauersche Theorie zu verbessern.

Diese Beispiele einer durchaus mißverständlichen Auslegung, Verballhornung und Verschlimmbesserung der Ästhetik Schopenhauers durch Hartmann mögen genügen, uns von der weitern Bemühung, seine falsche Interpretation und willkürliche Zurechtstutzung seines Objektes nachzuweisen, abzuhalten, in der Meinung, daß nur d e r als Kritiker ernst genommen werden dürfe, der seinem Gegenstand gegenüber wenigstens die nötige Achtung besitzt und sich bestrebt, denselben gründlich kennen zu lernen und nach dessen immanentem Geiste zu verstehen, bevor er subjektiv willkürlich mit ihm umspringt, als wäre er ein Kind des eigenen Hauses. Vor allem soll er die Terminologie und die Begriffsbestimmungen eines Autors unangetastet lassen.

Unbegreiflicherweise hat Hartmann mit seinen, die Lehre Schopenhauers bloß verwirrenden Auslassungen von mancher Seite Beifall geerntet. So sagt z. B. Volkelt, Hartmann habe mit Recht darauf hingewiesen, daß es bei Schopenhauer in der Lehre von der Ideenerkenntnis an klarem Auseinander-

[1]) W. I. S. 210.

halten fehle[1]). Volkelt rechnet Schopenhauer zu den metaphysischen Gehaltsästhetikern, zu Schelling, Solger, Hegel, Hartmann. Seine Gehaltsästhetik charakterisiere sich aber näher durch eine gewisse Zweideutigkeit. Der Ursprung der Kunst bestehe bei ihm in der Erkenntnis der Ideen; ihr Zweck sei, durch Anschauung die Erkenntnis der Ideen anzuregen. Nun seien aber die Ideen doch außer Raum und Zeit, folglich müßte das künstlerische Betrachten darin enden, daß wir uns von dem Einzeldinge, als welches sich das Kunstwerk darstelle, losreißen und uns zu den unräumlichen, unzeitlichen Ideen emporschwingen. „Das künstlerische Betrachten würde also in völliger Anschauungsflucht gipfeln[2]).“ Anderseits behaupte aber Schopenhauer, daß die Idee anschaulich sei. Um diesen Widersprüchen zu entgehen hätte Schopenhauer zwischen der unsinnlichen Idee an sich und der ästhetischen Idee, die in der sinnlichen Erscheinung verleiblicht hervortritt, unterscheiden müssen. Volkelt glaubt Schopenhauers eigentliche Meinung so wiederzugeben, daß sich mit der Anschauung der sinnlichen Offenbarung der Idee in dem Kunstwerk zugleich die mystische Erschauung der unsinnlichen Idee selber als ahnungsartiger Hintergrund verbinde[3]). Wenn Schopenhauer die Idee „anschaulich“ nenne oder sogar meine, man könne das Wort „Idee“ durch „Anschaulichkeit“ oder „Sichtbarkeit“ übersetzen, so wirke das irreführend. Damit sei natürlich die geistige, mystische Anschauung gemeint. Im Zusammenhange der Ästhetik verwandle sich ihm diese unsinnliche Anschauung unwillkürlich in die gewöhnliche sinnliche.

Diesen Ausführungen zufolge müßte Schopenhauer wirklich ein wahrer, unverbesserlicher Pinsel gewesen sein, der die Kontrolle über seine Gedanken und deren Kombinationen völlig verloren hätte, ja ein solcher, der gleich nachdem er etwas gesagt, es schon wieder vergessen und das Gegenteil behauptet hätte, ähnlich wie ein Tollhäusler. Wie grell sticht dagegen auf der andern Seite das Lob der Tiefe und Klarheit

[1]) Volkelt, a. a. O. S. 311.
[2]) Ebendas. S. 311.
[3]) Ebendas. S. 311.

seines philosophischen Denkens ab! Schopenhauers schöne Vergleichung des philosophischen Kopfes mit einem Schweizer Alpensee, der bei vollster Klarheit erst die große Tiefe schauen lasse, treffe auf ihn selber zu, sagt man, um es schon im nächsten Augenblick wieder zu vergessen. Man nimmt lieber ohne weiteres an, er habe sich auf jeder Seite widersprochen, als daß man sich bemüht, seinen Gedanken auf den Grund zu kommen, und die sich vielleicht auf den ersten Blick einstellenden scheinbaren Widersprüche durch intensives Studium und Eindringen in den Geist des Ganzen als nichtige Schatten zu zerstreuen. Glaubt man denn wirklich, daß ein so nüchterner, aller Illusion barer Denker wie Schopenhauer an unzähligen Stellen immer und immer wieder mit Nachdruck betont hätte, daß er die Idee als anschauliche Vorstellung, nur als eine viel intensivere und vollkommenere als die eines gewöhnlichen Objektes aufgefaßt wissen wolle, wenn er darunter irgendeine „mystische Erschauung einer unsinnlichen Idee" verstanden hätte? Glaubt man, wenn er an eine „geistige, mystische Anschauung" gedacht hätte, daß er diese Epitheta nicht gebraucht haben würde, er, der so genau wußte, wo das Reich der Wirklichkeit aufhört und das der Mystik anfängt? Gehört er doch zu denjenigen Philosophen, die bei der Darstellung ihrer Gedanken jeden Begriff und jedes Wort einer strengen Prüfung unterwerfen und genau abwägen, ob dieselben zur klaren Ausprägung des Gedankens dienlich seien, und nicht zu denen, die sie bloß mit halbem Bewußtsein ihres Sinnes und ihrer Bedeutung verwenden.

Wenn wir ein Kuns.werk oder einen natürlichen Gegenstand rein objektiv anschauen, so endet unser künstlerisches Betrachten nicht, wie Volkelt sagt, darin, daß wir uns von dem Einzelding losreißen, um uns zu den unräumlichen, unzeitlichen Ideen emporzuschwingen, sondern wir erkennen in d i e s e m Objekte die Idee. Ob wir ein Objekt individuell oder ästhetisch betrachten, in beiden Fällen bleibt der Gegenstand ganz derselbe. „Aber während er uns im gewöhnlichen Leben als individuelles, durch räumliche, zeitliche und kausale Beziehungen mit uns verbundenes Objekt erscheint,

dessen Beziehungen zu unseren persönlichen Interessen in scharfer Beleuchtung hervortreten und eben dadurch das objektive Sein der Dinge mehr oder weniger verdunkeln, so kommen bei der ästhetischen Auffassung, in welcher jede mögliche Beziehung der Objekte zu unserm Willen aus dem Bewußtsein verschwindet, die Dinge nicht nach dem in Betracht, was sie als einzelne, materielle, mit uns durch Raum, Zeit und Kausalität verbundene Individuen, sondern nur nach dem, was sie an sich und außerhalb von Raum, Zeit und Kausalität sind, das heißt: nur sofern sie Verkörperungen des An-sich-Seienden, der Idee sind, welche in ihnen gegenwärtig ist[1])."

Wie kann Volkelt bei diesem Sachverhalt behaupten, daß nach Schopenhauers Lehre das künstlerische Betrachten in völliger Anschauungsflucht gipfeln würde?

Ebenso unbegründet ist die Zumutung Volkelts und Hartmanns, daß Schopenhauer zwischen der unsinnlichen Idee an sich und der ästhetischen Idee hätte unterscheiden sollen. Was die beiden Kritiker ästhetische Idee nennen, ist nichts anderes als das der gewöhnlichen individuellen Betrachtung unterworfene Objekt, das mithin noch nicht Gegenstand der ästhetischen Kontemplation ist. Zu jenem rechnet Schopenhauer sogar Form und Farbe. „Obwohl diese in der anschauenden Auffassung der Idee das Unmittelbare sind, gehören sie im Grunde nicht dieser an, sondern sind nur das Medium ihres Ausdrucks; da ihr, genau genommen, der Raum so fremd ist wie die Zeit[2])."

Auch W. Ramm[3]) will in der von Schopenhauer behaupteten Anschaulichkeit der Ideen einen besondern Beleg für „den romantischen oder mystischen Charakter" seiner Erkenntnistheorie sehen. Mit der Kritik von Sommerlad erklärt er sich ausdrücklich einverstanden, hält aber mit der Ablehnung der Möglichkeit eines anschaulichen Objektes, das nicht in die Formen des Satzes vom Grunde eingegangen

---

[1]) Deussen, Elemente der Metaphysik, S. 145.

[2]) W. II. S. 417.

[3]) W. Ramm, Zur Lehre von den Ideen in Schopenhauer Ästhetik. Diss. Erlangen, 1905.

ist, die Sache noch nicht erledigt. Man müsse die Ideen in einem ganz andern Sinne für anschaulich halten. Schopenhauer habe oft hervorgehoben, daß die Idee anschaulich sei, auf eine genauere Erklärung dieser Anschaulichkeit habe er sich jedoch kaum eingelassen. Im Gegenteil, Schopenhauer erläuterte die Ideenlehre mit einer andern mystischen Konzeption, mit dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge und *vice versa*. Der Grund aber, warum Schopenhauer der Idee Anschaulichkeit zuerkenne, liege in seiner Auffassung von der Anschaulichkeit überhaupt, die für ihn viel mehr als die bloße sinnliche Wahrnehmung bedeute, nämlich eine weitgehende intellektuelle Verarbeitung der Wahrnehmung. Das Erfassen der Idee gehe nun hervor aus der höchst intensiven Betrachtung eines Dinges, einer Betrachtung, die sich zu einem mystischen Zustande steigere, wobei sogar Raum und Zeit bedeutungslos werden. Da das Erfassen der Idee ausgehe von der sinnlichen Anschauung, so könne es als eine Steigerung des gewöhnlichen Anschauens betrachtet werden, und entsprechend könne das in diesem Zustande erfaßte Objekt, die Idee als anschaulich bezeichnet werden. Soweit sind wir mit Ramm durchaus einverstanden, wenn wir von seinem Ausdruck „mystischer Zustand" absehen und darunter einen ungewöhnlichen, erhöhten, eben selbstvergessenen Zustand verstehen. Auch müssen wir seiner Ablehnung der Unterscheidung einer unsinnlichen Idee an sich und der ästhetischen Idee beistimmen. Ramm findet die Lösung der Schwierigkeit hinsichtlich der Frage der Anschaulichkeit der Idee in der Annahme, daß die sinnliche Anschauung doch immer die Grundlage, die Vermittlung für das Erfassen der Idee abgeben müsse[1]), womit er durchaus recht hat. Darum könne auch Schopenhauer ohne Widerspruch die sinnliche Anschauung empfehlen.

So unzweifelhaft es ist, daß Ramm mit diesen Erörterungen der Auffassung und dem Gedankengang Schopenhauers näherkommt, als die in die Nebelregion verstiegenen, nicht mehr realisierbaren exegetischen Vorstellungen Hart-

---

[1]) Ramm, a. a. O. S. 36.

manns und Volkelts, denen ihrerseits der Charakter des Mystischen und Romantischen anhaftet, so wenig gelingt es ihm jedoch, zum richtigen, vollen Verständnis der Schopenhauerschen Theorie durchzudringen. Denn kaum hat er die zutreffende, soeben wiedergegebene Interpretation der Schopenhauerschen Lehre vorgebracht, so erklärt er gleich auf der folgenden Seite als Hauptergebnis seiner Untersuchungen und als Hauptpunkt seiner Kritik, daß Schopenhauer die Ästhetik dadurch in sein System eingefügt habe, „daß er, vom Sinnlichen absehend, das Wesen des Schönen im Anschauen der übersinnlichen Idee[1])“ finde, woraus sich viele Mängel ergäben. Allerdings dürfe man Schopenhauer wegen seiner Vernachlässigung des sinnlichen Elementes beim Genuß des Schönen eigentlich keinen Vorwurf machen, da er ja ausdrücklich eine Metaphysik des Schönen geben wolle. Man brauchte einfach eine Metaphysik des Schönen abzulehnen mit dem Vorhalt, daß man der sinnlichen Seite entscheidende Wichtigkeit beimesse. Die Schwierigkeit bestehe aber nun darin, daß Schopenhauer das sinnliche Element doch wieder berücksichtigt habe, aber nur so gelegentlich und ohne Einfluß auf die Hauptlehren. Ja, Schopenhauer versuche gar nicht, dem sinnlichen Element eine feste Stellung in seiner Lehre vom Schönen anzuweisen. Darin bestehe der Hauptfehler. „Schopenhauer“, so formuliert Ramm sein kritisches Urteil, „ist ein Metaphysiker, der dem sinnlichen Element in der Ästhetik hier und da gar nicht weiter begründete Konzessionen macht[2]).“ Und doch hat Ramm zwei Seiten vorher gesagt, daß die sinnliche Anschauung immer die Grundlage, die Vermittlung für das Erfassen der Idee abgeben müsse, daß Schopenhauer ohne Widerspruch die sinnliche Anschauung empfehlen könne. Wo liegt da die logische Konsequenz? Wird da nicht mit der einen Hand genommen, was soeben mit der andern gereicht worden?

Aus alledem geht hervor, daß Ramm zu keinem vollen Verständnis der Schopenhauerschen Ideenlehre gelangt ist und im Fahrwasser jener segelt, die sich verstiegene Vor-

[1]) Ramm a. a. O. S. 37.

[2]) Ebendas. S. 39.

stellungen von der Schopenhauerschen Kunstauffassung machen, denen es in der Gesellschaft der „ewigen Ideen" und des reinen, individualitätslosen Subjekts der Erkenntnis mit seiner Zeitlosigkeit usw. zu schwindeln anfängt, die mit dem als Vorwurf gemeinten Begriff „Romantik" eine Scheidewand zwischen jener geheimnisvollen Welt, die sie doch selbst bloß infolge eines Mißverständnisses in ihrem Kopfe geboren haben, und ihrer eigenen nüchternen realistischen Kunstauffassung aufzurichten streben.

Unter den vielen, mehr oder minder klaren und richtigen Reproduktionen der ästhetischen Grundlehren Schopenhauers gehört diejenige S i m m e l s , die er in seinem bereits erwähnten Buche „Schopenhauer und Nietzsche" gegeben hat, zu den besten. Um so verwunderlicher ist es deshalb, daß ihn seine Kritik zu so ausgesprochen irrtümlichen Urteilen geführt hat, besonders hinsichtlich der Ideenlehre. Zunächst hebt er ganz zutreffend in der Darstellung derselben hervor, es sei Schopenhauers entscheidendes Motiv gewesen, daß dieselbe Erlösung aus der Individualität, der raumzeitlichen Bestimmtheit, den ursächlichen und dem Fluß der Lebenselemente eigenen Relationen, die das Subjekt der ästhetischen Anschauung gewinne, auch dem Objekt derselben zukomme. In ihr heben wir den Gegenstand aus seinen Verflechtungen mit seinen Umgebungen, die nicht in eben diese ästhetische Anschauung mit eintreten, absolut heraus, und wie er so seine Relativität verliert, so auch seine Individualität, die auch ihm nur vermöge der beziehenden Unterscheidung gegen andere, nur vermöge des Bestimmtwerdens durch Elemente außerhalb seiner zukommt[1]). Der so aus allen Relationen herausgetretene Gegenstand sei die Idee. Es müssen sich die gleichen Bestimmungen am Subjekt und am Objekt begegnen, damit es zu einer inhaltserfüllten ästhetischen Anschauung komme, nämlich das Heraustreten beider aus den Relationen. Unbegreiflicherweise glaubt nun Simmel, daß daraus der Schopenhauerschen Kunstlehre ein Widerspruch erwachse. „Es ist nämlich", sagt er, „auf der

---

[1]) Simmel a. a. O. S. 110.

einen Seite der Mensch wie der Gegenstand, wie sie beide zu und in der ästhetischen Anschauung zusammentreffen, von allem gelöst, was nicht sie selbst sind, aus allen natürlichen und historischen Zusammenhängen herausgehoben, die sie aus ihrem reinen, nur sich selbst ausdrückenden Wesen entfernen können. Diese Isolierung gegenüber dem Strom des Daseins, der das Subjekt wie das Objekt in ihrer sonstigen Wirklichkeit mit sich reißt, scheint die reine Individualität beider übrig zu lassen; die schlechthin unverwechselbare, auf sich allein ruhende Bestimmtheit jener beiden. Statt dessen aber läßt Schopenhauer diese Wandlung gerade ihre Individualität vernichten, läßt mit ihr gerade das singuläre Wesen in ein allgemeingültiges übergehen, läßt in diesem Prozeß ein Typisches, Generelles auftauchen, das unzählige Einzelwesen vertritt, von welchen letzteren jedes, insofern es auf seine Wirklichkeit hin angesehen wird, nur jetzt und nie wieder dasein kann. Es ist die höchste Zuspitzung des Fürsichseins und zugleich dessen vollkommenste Ablehnung, die den ästhetisch Anschauenden und seinen Gegenstand ergreifen — eine Antinomie, deren tiefe Wahrheit freilich jeder Augenblick eines vollkommenen ästhetischen Genießens uns fühlbar macht[1])."

Offenbar hat eine unzureichende Beobachtung der in Frage stehenden psychologischen Tatsache, nämlich der ästhetischen Anschauung, den Kritiker zu der falschen Annahme geführt, daß in ihr infolge des Heraustretens des Subjekts und Objekts aus allen Relationen die reine Individualität derselben übrigbleibe. Eine tiefere Besinnung ergibt zweifellos, daß in der ästhetischen Kontemplation, d. h. in dem Versunkensein eines Betrachters in ein Objekt, sei es der Natur, sei es der Kunst, seine Individualität für sein Bewußtsein völlig ausgelöscht ist, daß das Bewußtsein gänzlich ausgefüllt ist vom betrachteten Gegenstand, so daß es eben scheint, als wäre der Gegenstand allein vorhanden. Dies ist die von Schopenhauer in Betrachtung genommene und zur Grundlage seiner Ästhetik gemachte psychologische Tatsache, an der kein Besonnener zweifeln kann. Wie kann man

[1]) Simmel a. a. O. S. 113.

nun behaupten, daß die ästhetische Anschauung die Individualität von Subjekt und Objekt übriglasse, da ihr Kriterium gerade das Ausgelöscht- und Vernichtetsein des Subjektes ist. Das Heraustreten aus dem Strom des Daseins, der das Subjekt wie das Objekt in der gewöhnlichen Wirklichkeit mit sich reißt, läßt das Objekt in voller Klarheit und Einzigkeit als adäquate Objektivation des Willens, als Idee erscheinen, während das Subjekt, dessen Bewußtsein bloß das Medium, der Spiegel der Idee geworden ist, völlig verschwunden und vernichtet ist, solange die ästhetische Anschauung dauert, weil sein Bewußtsein vom Objekt so gänzlich absorbiert ist, daß es keine andern Erscheinungen auffassen kann. Der Simmelsche Einwurf würde also, wenn er begründet wäre, gerade das charakteristische Merkmal der ästhetischen Anschauung aufheben.

Ein ebenso großes Mißverständnis legt Simmel bei der Besprechung der Frage, ob die Idee raumlos oder räumlich sei, an den Tag. Schon die kurz hingeworfene Bemerkung, daß Schopenhauer die, trotz aller prinzipiellen Klarheit über den Gegensatz von Begriff und Idee noch bestehende abstrakt-intellektuelle Färbung an der rein artistischen Auffassung der Kunst hinderte, ließ vermuten, daß Simmel nicht auf den Grund der Schopenhauerschen Theorie gedrungen sei. Die Vermutung steigert sich aber zur Gewißheit, wenn wir hören, wie er sich über die Frage der Räumlichkeit oder Nichträumlichkeit der Idee äußert. Die Räumlichkeit sei nämlich, sagt Simmel, ein absolut wesentlicher Inhalt des Bildwerkes. Dies widerstreite aber nicht der Erhebung desselben aus der realen räumlichen Bestimmtheit. Denn wenn auch der Raum im Kunstwerk sei, so sei doch das Kunstwerk nicht im Raume. Simmel unterscheidet den Raum innerhalb des Kunstwerkes und den Raum um das Kunstwerk herum. Der Raum, den das Bild darstellt, die räumliche Konfiguration der Gestalt in der Plastik sind nicht realer Raum, wie auch die Zeit, in der das Drama sich abspinnt, nicht real ist, sondern beide sind rein ideell. „Der Raum und die Zeit, die in einem Kunstwerk in die Erscheinung treten, werden also tatsächlich gar nicht von

andern Räumen und Zeiten begrenzt, sondern ein jedes von ihnen bildet seine Welt — die des betreffenden Kunstwerkes — für sich allein. Vom Standpunkt der Realität aus gesehen, bleibt also das Kunstwerk völlig unräumlich und unzeitlich, auch wenn es selbst zeitliche nnd räumliche Bestimmungen einschließt, die aber nicht weniger als alle seine sonstigen in der Sphäre der Idee leben[1])." Schopenhauer habe deshalb den aussichtslosen Versuch unternommen, den Raum aus dem Kunstwerk als etwas dafür Irrelevantes hinwegzudeuten, weil er jene beiden Räume nicht unterschieden habe.

Gegenüber dieser Ansicht Simmels sei zunächst die Frage erlaubt, wie sie sich mit dem Raum eines schönen Objektes der Natur, z. B. einer Landschaft, abfindet? Denn bei der Betrachtung einer Landschaft haben wir es zweifelsohne mit dem realen Raum zu tun, im Gegensatz zu dem ideellen im Bilde, das eine ländliche Szenerie darstellt. Wenn also Simmel die Schopenhauersche Lehre von der Raumlosigkeit der Ideen sich dadurch verständlich und annehmbar machen will, daß er sagt, der Raum und die Zeit im Kunstwerk seien als ideell tatsächlich dem realen Raum und der realen Zeit enthoben, werden von anderen Räumen und Zeiten gar nicht begrenzt, sondern seien eine Welt für sich allein, so gilt der ganze Gedankengang, obwohl er mit Schopenhauer nichts gemein hat, doch bloß für die Welt der Kunstwerke. Schopenhauers Lehre von der Raumlosigkeit der Ideen bezieht sich aber ebensogut auf die ästhetische Anschauung der Naturgegenstände. Ja, die meisten Beispiele ästhetischer Objekte, womit Schopenhauer seine Theorie erläutert, sind Naturgegenstände, wie Bäume, Seen und Meer, Wasserfälle, Wolken, Szenen des täglichen Lebens usf. Auch von diesen erklärte er, daß, sobald sie Objekte der ästhetischen Betrachtung und dadurch Ideen werden, sie außer aller Relation, außer Zeit, Raum und Kausalität stünden. So z. B. sagt er, daß, sofern wir an einem Tiere seine Idee erkennen, es ganz einerlei und ohne Be-

---

[1]) Simmel a. a. O. S. 118.

deutung sei, ob wir dieses Tier vor uns haben oder seinen vor tausend Jahren lebenden Vorfahr[1]), und ferner: „Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, sind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehen läßt, gleichgültig, und unwesentlich: daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose, durchsichtige Flüssigkeit verhält; dies ist sein Wesen, dies ist, wenn anschaulich erkannt, die Idee[2])". Diese und noch viele andere ähnliche Stellen beweisen zur Genüge, daß Schopenhauer auch Naturgegenständen, sobald sie Objekt der ästhetischen Anschauung geworden sind, die Räumlichkeit abspricht. Die Simmelsche Auffassung kann folglich nicht als eine Lösung der Schwierigkeiten, die die Schopenhauersche Theorie darbietet, gelten, sondern sie ist eine Verschlimmbesserung und entspringt einem argen Mißverständnis der kritisierten Doktrin. Wie die Lehre von der Raumlosigkeit der Idee im Geiste Schopenhauers auszulegen sei, haben wir an anderer Stelle dargetan.

2.

Die Einheit des Willens und die Vielheit der Ideen.

Zu den Grundpfeilern des Schopenhauerschen Systems gehören die Lehren, daß der Wille als Ding an sich frei von aller Vielheit sei, daß er eines sei als das, „was außer Zeit und Raum, dem *principio individuationis*, d. h. der Möglichkeit der Vielheit[3])" liege und sodann, daß er sich in vielen Ideen objektiviere. Dagegen richteten nun die Kritiker ihre Sturmangriffe, im Glauben, die Unvereinbarkeit beider Lehren leicht nachweisen zu können. J. B. Meyer z. B. erklärt, „die Annahme des auf unterschiedene Ideen gerichteten Willens bringe in den einigen Urwillen eine mit seinem Wesen unverträgliche Vielheit und Spaltung[4])" und Keutel behauptet: „Aus der Vielheit und Verschiedenheit der Ideen,

---

[1]) W. I. S. 203.

[2]) W. I. S. 214.

[3]) W. I. S. 134.

[4]) Meyer, Jürgen Bona, Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker. Berlin 1872. S. 42.

die ja schon vorher existierten, ehe es ja überhaupt einmal zu Entstehung des Intellekts kommt, . . . ergibt sich, . . . daß der Wille schon jenseits aller Erscheinung dirimiert ist[1])". Ebenso stimmen in der Annahme eines Widerspruchs Lorenz[2]), Fischer[3]), Möbius[4]). Volkelt[5]) u. a. m. überein.

Volkelt z. B. fragt, warum der Allwille nicht in Wesenheit und Einheit beschlossen bleibe, wie es überhaupt dort, wo in der Wurzel nichts als Sein und Einheit ist, zu Schein und Vielheit und Trennung komme?[6]) Auch Maecklenburg meint, daß das Schopenhauersche Willensprinzip ewig in seinem alogischen Tartarus hätte gebannt bleiben müssen, wenn Schopenhauer seinen grundlegenden metaphysischen Aufstellungen über das Ding an sich treu geblieben wäre. „Ist der Kern des metaphysischen Weltwillens als im Grunde einheitlich-starr, intelligenzlos, blind festgelegt, wie soll sich Vielheit, Ordnung und Kausalität als seine Erscheinungshülle ergeben? Wenn nun bei Schopenhauer der Urwille seiner ursprünglichen irrationalen Natur untreu wird, sich in einen Willen verwandelt, der mit Gesetz und Zusammenhang einen Pakt schließt, sich in seinen Willensobjektivationen so geberdet, als ob er die Logik selber wäre, so liegt darin zwar ein greller, nicht wegzuleugnender Widerspruch gegen seine Willensmetaphysik; derselbe ist aber doch keineswegs zu beklagen, weil er sich als höchst fruchtbar für den Ausbau des Systems selbst erweist, insofern als wir gerade diesem Bruch mit der strengen Folgerichtigkeit bei Schopenhauer die Aufrollung lebensvollster Weltbilder in ihrem wechselnden Weben und glühenden

---

[1]) Keutel, Otto, Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der 2. städtischen Realschule zu Leipzig. L. 1897. S. 29.

[2]) Lorenz, Theodor, Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. L. 1897.

[3]) Fischer, K., a. a. O.

[4]) Möbius a. a. O.

[5]) Volkelt a. a. O.

[6]) Ebendas. S. 198.

Leben zu danken haben[1])." Die schon oft hervorgehobene Inkonsequenz, die Schopenhauer sich gegen die metaphysische Grundlage seines Systems zuschulden kommen lasse, liege in dem Preisgeben der Einheit, die er dem Urwillen vindiziere, in dem Auseinandertreten des Willens auf der Stufe seiner Objektivationen zur Vielheit, die ja doch das Kennzeichen der Vorstellungswelt und dem Ding an sich fremd sei. Zwar lehne Schopenhauer die Auslegung, daß die Einheit des Willens durch die Vielheit der Ideen aufgehoben werde, dadurch ab, daß er sage, diese Vielheit stehe nur in m i t t e l b a r e r Beziehung zum Willen. Doch erweise sich dieser Satz als eine nichtssagende, leerklingende Phrase. „Nur in dem Falle wäre der Vorwurf der Inkonsequenz ungerechtfertigt, wenn die Ideen, die adäquaten Objektivationsstufen nichts weiter a l s b l o ß s u b j e k t i v e Vorstellungsspiegelungen wären[2])," was aber nicht in Schopenhauers Sinn liege.

Wir haben bei der Betrachtung der Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes, gesehen, daß in dieser die Ideen anschaulich und dennoch außer Zeit und Raum, den Prinzipien der Vielheit, erkannt werden. Auf den Einwurf aber, daß es inkonsequent sei, den einheitlichen Allwillen in eine Stufenleiter von Ideen auseinandertreten zu lassen, ist zu erwidern, daß Schopenhauer immer betont hat, seine Philosophie sei immanent im Kantischen Sinne des Wortes. Eben deshalb lasse sie noch viele Fragen übrig, nämlich warum das tatsächlich Nachgewiesene so und nicht anders sei usw. Alle „solche Fragen", schreibt er, „oder vielmehr die Antworten darauf, sind eigentlich transcendent, d. h. sie lassen sich mittelst der Formen und Funktionen unsers Intellekts nicht denken, gehen in diese nicht ein; er verhält sich daher zu ihnen wie unsere Sinnlichkeit zu etwanigen Eigenschaften der Körper, für die wir keine Sinne haben. Man kann z. B., nach allen meinen Auseinandersetzungen, noch fragen, woraus denn dieser Wille, welcher frei ist sich

---

[1]) Maecklenburg, Albert, Darstellung und Beurteilung der Ästhetik Schopenhauers. Diss. Erlangen 1914. S. 93.

[2]) Ebendas. S. 97.

zu bejahen, wovon die Erscheinung die Welt, oder zu verneinen, wovon wir die Erscheinung nicht kennen, entsprungen sei? welches die jenseits aller Erfahrung liegende Fatalität sei, welche ihn in diese höchst mißliche Alternative, als eine Welt, in der Leiden und Tod herrscht, zu erscheinen, oder aber sein eigenstes Wesen zu verneinen, versetzt habe? oder auch, was ihn vermocht haben möge, die unendlich vorzuziehende Ruhe des seeligen Nichts zu verlassen[1])"? Auf solche Fragen sei zu antworten, daß der Ausdruck der allgemeinsten und durchgängigsten Form unseres Intellekts der Satz vom Grunde ist, daß aber dieser eben deshalb nur auf die Erscheinung, nicht auf das Wesen an sich der Dinge Anwendung findet. Infolge der Kantischen Philosophie sei er nicht mehr eine *aeterna veritas*, sondern bloß die Funktion unseres Intellekts, an dessen Formen unser gesamtes Erkennen und Begreifen gebunden sei und die den hier aufgeworfenen Problemen durchaus nicht angemessen seien. Nach Schopenhauer hat die Philosophie keineswegs danach zu fragen, woher oder wozu die Welt da sei, sondern bloß, was die Welt sei. Die Philosophie gibt eine Anzahl allgemeiner Urteile, deren Erkenntnisgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesamtheit ist. „Meine Philosophie unternimmt nicht zu erklären, wie es zu einer Welt, wie diese ist, hat kommen können, sondern bloß uns darin zu orientieren, d. h. zu sagen, was sie sei[2])." Rein auf induktivem Wege, auf Grund der Erfahrung kam Schopenhauer dazu, dem Ding an sich, dessen Annahme ihm durch die Kantische Transzendentalphilosophie begründet zu sein schien, die Ideenwelt, die verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens mit der Unendlichkeit ihrer individuellen Erscheinungen zur Seite zu stellen. Ja, das Ding an sich hat man nach ihm stets nur in der Erscheinung zu suchen, als bloß in Bezug auf diese vorhanden. Schopenhauer konstatiert bloß, indem er mit unbefangenem Blick in die Welt blickt, was ist und fixiert dann das in der Anschauung Ge-

---

[1]) W. II. S. 736 f.

[2]) Grisebach, Schopenhauers Briefe (Btr v. 6. Aug. 1852 an Frauenstädt), S. 206.

gebene durch Begriffe. Indem er mit forschendem Geiste auf den bestandlosen Strom der Erscheinungen schaute, erkannte er, daß trotz dem ewigen Werden und Vergehen der Naturvorgänge und Naturgestalten doch kein völligerWechsel, keine durchgehende Verschiedenheit herrsche, sondern daß sowohl unter den schnell hinschwindenden Erscheinungen als unter den länger beharrenden Gestalten und Dingen der Wirklichkeit immer wieder ähnliche, wenn nicht sogar identische hervorträten.

Es ist eine Erfahrungstatsache, daß die Welt, wie sie vor uns steht, obwohl sie Zusammenhang und Ordnung offenbart, doch starke Trennungen und Gegensätze, eine Vielheit der Dinge und Erscheinungen aufweist. Ebenso wahr ist es aber, daß Vielheit, Individuation nicht, wie Kant bewies, dem Ding an sich zukommen können, sondern bloß seiner Erscheinungsweise in einem auffassenden Intellekt. Deshalb ist es ungereimt mit Volkelt und Maecklenburg u. a. zu fragen, wie es dort, wo in der Wurzel nichts als Sein und Einheit sei, zu Schein und Vielheit und Trennung komme, da nun einmal am erfahrungsmäßig Gegebenen nicht zu rütteln ist und Schopenhauer eine Erklärung, wie es zu einer Welt, wie die gegebene, hat kommen können, durchaus ablehnt, sich vielmehr damit begnügt, zu sagen, was die Welt sei.

Volkelt glaubt ferner, Schopenhauer habe die Ideenlehre als ein Notbehelf eingeführt. „An Stelle des jähen Sprunges und unverständlichen aus der Art Schlagens soll der Wille einen naturgemäßen Übergang zur Erscheinungswelt vornehmen[1].“ Schopenhauer aber war ein zu ehrlicher Denker, dieses „vermittelnde Glied“ aus logischen Gründen, um die angebliche Kluft zwischen dem einheitlichen Willen und dem Reich der Vorstellung überbrückbar erscheinen zu lassen, in sein System aufzunehmen, wenn ihn nicht die anschauliche Welt, diese Quelle aller Wahrheit, zur Annahme der Ideen, wie oben gezeigt worden ist, gezwungen hätte.

Alle solche Einwände entspringen daraus, daß man Schopenhauers Ding an sich als Urgrund der Welt, als das,

---

[1]) Volkelt a. a. O. S. 199.

was v o r der Welt der Erscheinungen existierte, auffaßt und daraus die Welt ableiten will. Nach Schopenhauer ist der Wille aber nicht das Weltprinzip, das v o r der Erscheinungswelt existierte, sondern er ist der Kern, das innere Wesen unseres Selbst und der vor uns liegenden Welt. Er ist nicht v o r oder h i n t e r, sondern i n der Welt zu suchen. Wie Schopenhauer sein Weltprinzip aufgefaßt wissen will, zeigt eine höchst drastische Stelle in einem Briefe an Frauenstädt:

„Vergebens z. B. habe ich geschrieben, daß Sie das Ding nicht zu suchen haben in Wolkenkukuksheim (d. h. da, wo der Judengott sitzt), sondern in den Dingen dieser Welt, — also im Tisch, daran Sie schreiben, im Stuhl unter Ihrem Werthesten. Vielmehr sagen Sie, ‚es bleibe ein Widerspruch, daß ich vom Dinge an sich aussagte, was mit dem Begriffe des Dinges an sich unvereinbar wäre‘. Ganz richtig! mit Ihrem Begriff vom Ding an sich ist's ewig unvereinbar, und diesen eröffnen Sie uns in folgender präklaren Definition: das Ding an sich ist ‚das ewige, unentstandene und unvergängliche Urwesen‘. — D a s wäre das Ding an sich?! — Den Teufel auch! — Ich will Ihnen sagen was das ist: das ist das wohlbekannte A b s o l u t u m, also der verkappte kosmologische Beweis, auf dem der Judengott reitet[1].“ „Meine Philosophie redet nie vom Wolkenkukuksheim, sondern von dieser Welt, d. h. sie ist immanent, nicht transcendent. Sie liest die vorliegende Welt ab, wie eine Hieroglyphentafel (deren Schlüssel ich gefunden habe, im Willen) und zeigt ihren Zusammenhang durchweg. Sie lehrt, was die Erscheinung sei, und was das Ding an sich. Dieses aber ist Ding an sich bloß r e l a t i v, d. h. in seinem Verhältnis zur Erscheinung: — und diese ist Erscheinung bloß in ihrer Relation zum Ding an sich. Außerdem ist s i e ein Gehirnphänomen. Was aber das Ding an sich a u ß e r h a l b jener Relation sei, habe ich nie gesagt, weil ich's nicht weiß: i n derselben aber ist's Wille zum Leben[2].“

Man darf eben Schopenhauer nicht zu einem Meta-

---

[1]) Grisebach, Schopenhauers Briefe (Br. v. 21. Aug. 1852), S. 209.

[2]) Ebendas. S. 210.

physiker alten Schlages stempeln, der ohne erkenntnistheoretische Rücksichten den gefährlichen Tummelplatz der Spekulation betritt. Seine Erkenntnistheorie stellt tatsächlich eine strenge Absage an jede Metaphysik, wie man sie bisher verstand, dar, und diese Stellung hat er nie verlassen. Zeitlebens hielt er an der Überzeugung fest, daß dem Dinge an sich, zu dessen Annahme man sowohl auf dem subjektiven Wege Kants als dem objektiven der Naturwissenschaft (die Kraft ist eine *qualitas occulta*) gelange, vermittelst der äußern Erfahrung nie beizukommen sei, da immer zwischen dem Ding an sich und uns die angebornen Vorstellungsformen, Raum, Zeit und Kausalität, stehen. Nur eine einzige Ausnahme gibt es, das eigene Selbst, das man wie alles andere auch als Gegenstand der äußeren Erfahrung erkennen kann, aber sodann noch als Objekt der i n n e r e n E r f a h r u n g , wobei es die Formen von Raum und Kausalität abgeworfen hat und nur noch durch die Form der Zeit vom Ding an sich getrennt ist. Jeder ist unstreitig ein Teil der Natur, folglich muß auch ihm das Ding an sich zugrunde liegen. Jedes Wesen, jedes Ding trägt das Weltprinzip ungeteilt, ganz in sich, da demselben, wie die erkenntnistheoretischen Erörterungen Kants dargetan haben, weder Raum noch Zeit und folglich auch nicht Vielheit zukommen kann. Ist man in den innersten Kern einer einzigen Erscheinung gedrungen, so hat man *eo ipso* das Ganze ergründet. Als das Innerste, Wesentliche des Menschen erkannte Schopenhauer das Wollen, den Willen, womit nun das Prinzip der ganzen Welt gefunden war, denn die Ausdehnung desselben auf alle Erscheinungen in der Natur rechtfertigte sich zunächst schon dadurch, „daß nicht angenommen werden darf, der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen in der Natur spezifisch, *toto genere* und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade nach"[1]).

Dieses Prinzip verwendet nun aber Schopenhauer nicht etwa dazu, den Versuch einer K o s m o g o n i e zu machen. Jede Frage, wie die Welt entstanden und woher sie sei, wie

---

[1]) W. II. S. 19

und warum der Wille zur Vielheit auseinandergegangen sei, weist Schopenhauer als transzendent und sinnlos zurück. Der Wille ist das Innerste, das Ding an sich der angeschauten Objekte, er drückt sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt aus. Seine alleinige Form ist die Gegenwart; in ihr allein ist er unmittelbar anzutreffen und stets ganz und vollständig enthalten, folglich ist er von der Zeit unabhängig, in jedem Zeitpunkt einer und derselbe, da die Zeit bloß die Anschauungsform unseres Intellektes ist[1]).

Aus alledem erhellt zur Genüge, daß die Kritiker, die Schopenhauer Inkonsequenz vorwerfen, weil er einerseits die Einheit des Willens und anderseits Vielheit der Ideen und Erscheinungen lehre, seine Philosophie mißverstanden haben. Alle diese stellen sich den Willen als den Urgrund (Ungrund, *βυθός*, *abyssus*, wie Schopenhauer spöttisch bemerkt[2])) der Welt vor, aus dem sie irgendwie hervorgegangen sei, was doch zu irgendeinem Zeitpunkt geschehen sein müßte. Die Zeit hat aber mit dem Willensprinzip durchaus nichts zu tun, da sie bloß eine subjektive Vorstellungsform ist. In der Schopenhauerschen Metaphysik gibt es keine Begriffe von Entwicklung, Ableitung, Fortschritt usf., weil diese die absolute Realität der Zeit voraussetzen, was ganz gegen Schopenhauers Denkweise ist. Alles Werden und Vergehen existiert bloß in Bezug auf die Erscheinungswelt, der Wille selbst bleibt sich immer gleich. Doch dies soll im folgenden noch deutlicher werden.

3.

Entwicklung oder Ewigkeit der Ideen.

Die meisten Kritiker fassen Schopenhauers Lehre als ein monistisches Entwicklungssystem auf. Schon der erste, der Schopenhauers Hauptwerk einer kritischen Beurteilung unterzog, Herbart im Hermes, schrieb, in dieser Philosophie sei eine Geschichte des Willens, ein Werden, ein „Anfang, Mittel und Ende“ vorhanden,

---

[1]) P. I. S. 91.

[2]) G. S. 16.

trotzdem Schopenhauer leugne, daß in seiner Philosophie ein Früher oder Später Bedeutung habe[1]). Und diesem Urteil haben sich beinahe alle Nachfolger angeschlossen. Kuno Fischer findet, daß die Ideen als unvergängliche Typen oder Weltstufen, da sie Stufen seien, die Entwicklung einschließen. Die höheren Stufen der Welt müssen den niederen abgerungen und durch den Streit der Kräfte erkämpft werden, was nur im Laufe der Zeit und der Generationen geschehen könne. Es bestehe also eine Antinomie zwischen der Lehre vom Stufenreich der Welt und der vom Kampf um das Dasein und dem geschichtlichen Hergang der Dinge. Die These erkläre: die Stufen der Welt sind die Objektivationen des Willens und als solche unvergängliche Typen, ewige, zeitlose Ideen; die Antithese erkläre: die Stufenordnung der Welt bildet eine Zeitfolge, denn die höheren Stufen entstehen durch den Streit der Kräfte aus den niedern[2]).

Die Lehren, daß der Wille in eine Stufenleiter von Objektivationen, in die Ideen auseinandertrete und daß diesen dennoch Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Einheit, im Gegensatz zur Vielheit, zukomme, gehören zweifellos zu den schwierigsten und dunkelsten Punkten des Schopenhauerschen Systems. Weil sie aber dem oberflächlichen Blick nicht sogleich einleuchten, folgt noch nicht, daß sie Widersprüche enthalten. Einem tiefer dringenden Blick können sich die scheinbaren Paradoxa in hell strahlende Wahrheiten auflösen. Das *Simplex sigillum veri* ist nicht immer zutreffend.

Was zuerst die Räumlichkeit der Ideen und damit ihre Vielheit betrifft, so ist uns noch aus der Betrachtung der ästhetischen Anschauung erinnerlich, daß diese Prädikate den Ideen nicht beigelegt werden dürfen. Im ästhetischen Zustand, in dem allein die Ideen erkannt werden, existiert schlechterdings nichts als das ästhetische Objekt, die Idee, außer aller Relation mit etwas anderem; eben dadurch tritt der Kern jeder Erscheinung, das Ding an sich, so unverhüllt

[1]) Herbart, Kritik der „Welt als Wille und Vorstellung" im Hermes, 1820. S. 131.

[2]) Fischer, K., a. a. O. S. 507 f.

als es möglich ist, hervor. Diese reine, für sich bestehende Vorstellung, nach dem Vorbilde Platons Idee genannt, ist die vollkommenste Objektität des Dinges an sich, des Willens, weil alle störenden Momente in ihrer Auffassung hinweggefallen sind. Das innerste Wesen, die reine Bedeutung des Objektes, die sich in der ästhetischen Anschauung aufschließt, macht eben die Idee aus. Sie ist im Grunde das Ding an sich selbst, bloß „objektiv aufgefaßt und gleichsam durch die Atmosphäre der Erscheinungswelt hindurch angeschaut[1])". Zur Raumauffassung gehören Objekt und Subjekt. Im ästhetischen Zustand hat sich aber faktisch das erkennende Subjekt im angeschauten Gegenstand gänzlich verloren, solange wenigstens, als die ästhetische Anschauung vollkommen ist. Folglich gibt es im ästhetischen Zustand für das Subjekt weder Raum noch Zeit, wenn auch ein außerhalb desselben stehender Beobachter von dieser Verwandlung keine Ahnung und keinen Begriff haben kann, wie früher ausführlich dargetan worden ist.

So wenig als Räumlichkeit kommt der Idee Vielheit zu, da dieser Begriff ohne Zuhilfenahme der Raumvorstellung nicht realisierbar ist. Es gibt allerdings so viele Ideen als es in der Natur ursprüngliche Kräfte gibt (alle physikalischen und chemischen Kräfte, jede Pflanzen- und Tierspezies und jeder Mensch). Die Ideen können aber nur im ästhetischen Zustand erkannt werden, wo es keinen Raum, kein Nach- und Nebeneinander gibt. Dieser ästhetische Zustand der reinen Vorstellung schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche seine einzige Form ist. In ihm halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht, „und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjektes ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstand ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtseyn nichts mehr ist, als dessen deutlichstes Bild. Dieses Bewußtseyn eben, in dem man sämmtliche Ideen, oder Stufen der Objektität des Willens, der Reihe nach, durch das-

---

[1]) Deussen, a. a. O. S. 121.

selbe durchgehend sich denkt, macht eigentlich die ganze Welt als Vorstellung aus[1])".

Von einer Vielheit der Ideen können wir bloß reden, wenn wir außerhalb der Ideenanschauung, des ästhetischen Zustandes, stehen, rein begrifflich. Empirisch aufgefaßt ist die Idee die Spezies. So viele Spezies es in der Natur gibt, so viele Ideen gibt es. Während aber die Spezies als *universalia post rem* bloß ein begriffliches Dasein führen, sind die Ideen als *universalia ante rem* die wirklichen und wesentlichen Formen und Kräfte, deren Erscheinung die unzähligen einzelnen Gestalten einer bestimmten Spezies sind. Da aber die wirkliche, nicht bloß begriffliche Erkenntnis der Spezies, die, sobald anschaulich erkannt, Idee geworden ist, bloß in der ästhetischen Anschauung, in der ich als Individuum verschwunden bin, in der das angeschaute Objekt außer allen Relationen des Raumes, der Zeit und der Kausalität existiert, möglich ist, so folgt, daß nicht sämtliche Ideen auf einmal zur Vorstellung gelangen können, sondern nur nacheinander, der Reihe nach. Im ästhetischen Zustand füllt ein einziges Bild, das allerdings mehrere Objekte, die nun Ideen geworden sind, umfassen kann, das Bewußtsein gänzlich aus, so daß für dieses reine Bewußtsein weder andere Objekte noch Begriffe existieren. Daraus aber, daß die Ideen bloß nacheinander angeschaut werden können, folgt aber nicht, daß sie in der Zeit stehen, da im ästhetischen Zustand, in dem sie allein erkannt und angeschaut werden, das auffassende Subjekt mit allen Relationen nach den Gestaltungen des Satzes vom Grunde verschwunden ist. Ebenso ruhen und schweben eine oder mehrere Ideen als gänzlich das Bewußtsein ausfüllendes Bild außer aller Relation mit etwas anderem. Hingegen zur begrifflichen Annahme einer Vielheit von Ideen, einer Stufenleiter von Willensobjektivationen gelangt man auf dem Wege, auf dem man zu Begriffen überhaupt, im besondern zu den Artbegriffen gelangt.

Aus diesen Erläuterungen erhellt, daß Schopenhauers

---

[1]) W. I. S. 212. Diese Stelle ist bei Schopenhauer nicht gesperrt.

scheinbar widerspruchsvolle Lehren von der Vielheit, der Raum- und Zeitlosigkeit der Ideen bei tieferem Eindringen in den Sinn des Systems sich wohl miteinander vertragen, wenn auch zugegeben werden muß, daß sich die Einsicht in die Harmonie dieser Lehren erst als Frucht anhaltender, angestrengter, ernster Meditation und immer erneuter Prüfung der Probleme einstellt.

Es bleibt noch übrig, den Widerspruch, den man aus der Verknüpfung des Entwicklungsbegriffs mit der Ideenlehre Schopenhauers konstruiert hat, kritisch zu untersuchen.

Aus der Raum- und Zeitlosigkeit der Ideen folgt *eo ipso*, daß sie keine Veränderung erleiden und keine Entwicklung durchmachen können. Veränderung nämlich besteht im Wechsel von Inhalten oder Zuständen eines Dinges in der Zeit, im Wandel der Qualität und der Form beim Beharren der Substanz, d. i. der Materie. Und ebensowenig ist der Begriff der Entwicklung faßlich zu machen, ohne die Zeitvorstellung zu Hilfe zu nehmen. Das gilt schon für die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens, für die allgemeinsten Kräfte der Natur. Auch diese liegen außerhalb der Kette der Ursachen und Wirkungen, welche die Zeit voraussetzt. „Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenso einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft zur Ursache, deren Äußerung sie ist. Denn das eben, was einer Ursache, so unzählige Male sie eintreten mag, immer die Wirksamkeit verleiht, ist eine Naturkraft, ist als solche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und überhaupt des Satzes vom Grunde, und wird philosophisch erkannt als unmittelbare Objektität des Willens, der das An-sich der gesamten Natur ist; in der Ätiologie, hier Physik, aber nachgewiesen als ursprüngliche Kraft, d. h. *qualitas occulta*[1]).“ Besonders bei der Betrachtung der äußern Zweckmäßigkeit der Natur zeigt Schopenhauer, daß allerdings zwischen allen Erscheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenseitiges Sichanpassen und Bequemen zueinander stattfand, wobei aber alle Zeitbestimmung aus-

---

[1]) W. I. S. 155.

zulassen sei, da die Idee außer der Zeit liege. Schopenhauer schildert, wie jede Pflanze ihrem Boden und Himmelsstrich, jedes Tier seinem Element und der Beute, die seine Nahrung werden soll, angemessen sei usw. Hiebei sei aber von allen Zeitverhältnissen zu abstrahieren, da solche nur die Erscheinung der Idee, nicht diese selbst betreffen können. „Demgemäß ist jene Erklärungsart auch rückwärts zu gebrauchen und nicht nur anzunehmen, daß jede Spezies s ch nach den vorgefundenen Umständen bequemte, sondern diese in der Zeit vorhergegangenen Umstände selbst ebenso Rücksicht nahmen auf die dereinst noch kommenden Wesen. Denn es ist ja der eine und selbe Wille, der sich in der ganzen Welt objektiviert: er kennt keine Zeit, da diese Gestalt des Satzes vom Grunde nicht ihm, noch seiner ursprünglichen Objektität, den Ideen angehört; sondern nur die Art und Weise, wie diese von den selbst vergänglichen Individuen erkannt werden, d. h. der Erscheinung der Ideen. Daher ist bei unserer gegenwärtigen Betrachtung der Art, wie die Objektivation des Willens sich in die Ideen vertheilt, die Zeitfolge ganz ohne Bedeutung, und die Ideen, deren E r s c h e i n u n g e n den Gesetzen der Kausalität, dem sie als solche unterworfen sind, gemäß, früher in die Zeitfolge einträten, haben dadurch kein Vorrecht vor denen, deren Erscheinung später eintritt, welche vielmehr gerade die vollkommensten Objektivationen des Willens sind, denen sich die früheren eben so sehr anpassen mußten, wie diese jenen [1]).“

Die Stufen der Willensobjektivationen oder die Ideen sind ursprüngliche, zeitlose Akte des Willens, sie schließen jede Entwicklung aus. Sie kämpfen miteinander um den Eintritt in Raum und Zeit, um die Materie, da sie an eine und dieselbe gewiesen sind. Aus dem Kampf der unvollkommeneren Ideen geht keine schlechthin neue höhere Idee hervor, wie Fischer anzunehmen scheint, sondern die höhere Idee, die ebenso ursprünglich ist wie die übrigen, überwältigt und assimiliert sich die andern, um selber in die Erscheinung zu treten. Was Schopenhauer von der Kraft sagt, daß sie

[1]) W. I. S. 190 f.

als Erscheinung des Willens grundlos sei, außer der Zeit liege, allgegenwärtig sei und gleichsam beständig auf den Eintritt der Umstände harre, unter denen sie hervortreten und sich einer bestimmten Materie, mit Verdrängung der bis dahin sie beherrschenden Kräfte bemächtigen könne, gilt für alle Ideen. „Alle Zeit ist nur für die Erscheinung da, ihr (scil. der Kraft) selbst ohne Bedeutung. Jahrtausende schlummern die chemischen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien sie frei macht: dann erscheinen sie: aber die Zeit ist nur für die Erscheinung, nicht für die Kräfte selbst da . . . . . Selbst im organischen Reiche sehen wir ein trockenes Saamenkorn, dreitausend Jahre lang die schlummernde Kraft bewahren, welche beim endlichen Eintritt der günstigen Umstände, als Pflanze emporsteigt[1]."

Die Ideen sind ebensogut als der Wille grundlos, in jeder Gegenwart voll und ganz vorhanden. Sie sind eben der Wille selbst in seiner adäquaten Objektität, d. h. vollkommenen, ungetrübten Vorstellung. Alles was früher über das Ding an sich, den Willen, gesagt worden ist, daß er nicht als der Urgrund der Welt der Erscheinungen aufzufassen sei, daß er nicht a u ß e r oder v o r den Dingen existierte, sondern sei der innerste Kern jeder Erscheinung ohne welchen diese ein bloßes Phantom und leeres Gehirnphänomen wäre, alles das erstreckt sich auch auf die Ideen. Bei Schopenhauer gibt es keine Ideenwelt, kein außerweltliches Ideenreich, das unabhängig von der Welt der Erscheinungen irgendwo dahinter existierte, wie man so oft mißverständlich behaupten hört, s o n d e r n a u c h d i e I d e e n s i n d n u r i n d e r v o r l i e g e n d e n W e l t z u s u c h e n. Die Idee ist das allen Erscheinungen einer bestimmten Art zugrunde liegende Musterbild, die *forma substantialis*. Sie tritt in unzähligen Erscheinungen, deren wesentliche Identität man wohl erkennt und als Spezies zusammenfaßt, auseinander. Allen Erscheinungen einer Spezies liegt nur eine Idee, nur die eine und die gleiche formende Kraft zugrunde. Wie könnte man auch begreifen, daß z. B. eine Eiche

[1]) W. I. S. 162.

einer anderen nicht bloß ähnlich, sondern, von zufälligen Unterschieden abgesehen, mit ihr im wesentlichen identisch ist, obwohl sie räumlich durch Kontinente und zeitlich vielleicht durch Jahrhunderte von der andern getrennt lebt, wenn beide nicht Erscheinungen der selben, sich ewig gleichbleibenden, überall, wenn die Umstände es gestatten, in die Erscheinung tretenden Kraft, eben der Idee, wären. Auch Naturgesetze könnte man nicht aufstellen, denn „da Zeit, Raum und Vielheit und Bedingtseyn durch Ursache nicht dem Willen noch der Idee (der Stufe der Objektivation des Willens), sondern nur den einzelnen Erscheinungen dieser angehören; so muß in allen Millionen Erscheinungen einer solchen Naturkraft, z. B. der Schwere, oder der Elektrizität, sie als solche sich genau auf gleiche Weise darstellen und bloß die äußern Umstände können die Erscheinung modificiren. Diese Einheit ihres Wesens in allen ihren Erscheinungen, die unwandelbare Konstanz des Eintritts derselben, sobald, am Leitfaden der Kausalität, die Bedingungen dazu vorhanden sind, heißt ein Naturgesetz[1].“

Anschaulich erkannt werden können die Ideen aber bloß im ästhetischen willensfreien Zustand, in welchem das Bewußtsein anderer Dinge sich so hoch potenziert, daß das Bewußtsein vom eigenen Selbst verschwindet, wodurch nun das angeschaute Objekt aus allen Relationen des Raumes, der Zeit und der Kausalität heraustritt und Idee wird.

Schlußwort.

Unsere Untersuchung hat die wichtigsten Einwürfe, die die Kritik gegen die Grundlehren der Ästhetik Schopenhauers erhoben hat, Revue passieren lassen und sie vorurteilslos auf ihre Stichhaltigkeit geprüft. Dabei hat sich das für manche überraschende Resultat ergeben, daß Schopenhauer auf der ganzen Linie als Sieger hervorgeht, und daß der Vorwurf des Widerspruchs seine Quelle vornehmlich in Mißverständnissen, in einer ohne zureichenden Grund überspannten Auffassung der kritisierten Lehren hat, die ihrer-

---

[1]) W. I. S. 157.

seits wohl oft einem ungenügenden Studium des ganzen Systems entsprangen. Nichts lag und liegt uns ferner als die Annahme der Maxime: *jurare in verba magistri*, die auch Mephistopheles im Faust anrät. Gerade aber die Selbständigkeit und Objektivität des Denkens führt dazu, die Gedanken der großen Geister wirklich nachzuerleben, sie gleichsam in sich selber neu zu erzeugen und nicht bloß eine oberflächliche Kenntnis davon zu nehmen, mit dem Hintergedanken und in der Hoffnung, bald auf widerspruchsvolle Stellen zu stoßen, welche Gelegenheit geben, in kritischen Einwendungen das eigene Licht leuchten zu lassen, sondern sie scharf und vorurteilslos einer objektiven Prüfung zu unterziehen und, wenn ihr Wahrheitsgehalt unbezweifelbar zutage tritt, sie auch rückhaltlos anzuerkennen, wozu außer einer hohen, lebendigen Begeisterung für die Wahrheit auch Mut, Mut der Überzeugung, gehört.

Wenn die vorstehende Arbeit wenigstens das eine bewirkte, daß man nicht mehr mit hochmütiger Gebärde auf die Schopenhauersche Ästhetik als auf eine längst widerlegte Sache herabsähe, sondern an ein erneutes, von ehrlichem Streben nach Auflösung der entgegentretenden Schwierigkeiten erfülltes Studium derselben ginge, so wäre das nächste Ziel des Verfassers erreicht. In diesem Falle wäre es sehr wahrscheinlich, daß mancher voreilige Kritiker, hinsichtlich des Vorwurfs des Widerspruchs, sein Urteil revidieren müßte, gemäß dem Ausspruche Kants in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: „Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegen einander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freie Rede fortgehenden Schrift ausklauben, die auch in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurtheilung verläßt, ein nachtheiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind“.



Herder und Schopenhauer.

Von **Günther Jacoby** (Konstantinopel).

Als Schopenhauer seine Kindheit und Jünglingszeit durchmachte und noch in den Jahren, da sein Hauptwerk zur Reife gelangte, hatte der Name Herders im ganzen deutschen Geistesleben eine hohe Bedeutung. Schopenhauer wurde geboren, als Herders philosophisches Glaubensbekenntnis, die „Gespräche über Gott' und sein Hauptwerk, die ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' gerade veröffentlicht waren. Schopenhauers Kinderjahre fallen in die Zeit der reichen, in weiteste Kreise dringenden schriftstellerischen Tätigkeit Herders während der neunziger Jahre; sein Knabenalter in die Zeit des letzten Kampfes Herders gegen Kant. Als Herder starb, war Schopenhauer fünfzehn Jahre alt.

Aus diesen Zeitverhältnissen erklärt es sich, daß Schopenhauer, wie sich zeigen wird, mehrfach in seiner Philosophie unmittelbar an Herder anknüpft. Er entlehnt Gedanken aus Herders ‚Abhandlung über den Ursprung der Sprache', Herders ‚Ideen' und seiner ‚Metakritik'. Noch wichtiger sind andere Beziehungen, vermittelt durch die Romantik, die, selbst von Herder beeinflußt, ihrerseits auf Schopenhauer einwirkte.

Die Art dieser mittelbaren Beziehungen bedarf der Erläuterung. Die Gedankenwelt, der wir den umfassenden Namen der deutschen Romantik geben, verdankt einen großen Teil ihres Reichtumes der vorbereitenden Arbeit Herders. Das gilt von der fachwissenschaftlichen Natur-, Geschichts-, Sprach-, Literatur-, Kunst-, Bildungs-, Religionsauffassung der Romantik. Und es gilt auch von ihrer eigentlichen ‚Phi-

losophie', die, wie die Philosophie Herders selbst, alle jene Einzelheiten des geistigen Lebens in sich begriff.

Wie sich aber das geistige Gut des Erblassers in der Hand der Erben meist neu gestaltet gemäß den Gesetzen geschichtlicher Entwickelung, so wandelte sich unter den Händen der Romantiker auch die Philosophie Herders.

Die wichtigste Ursache dieser Wandelung stammte aus der Philosophie Kants. Herder war Kants Gegner gewesen. Die Philosophen der Romantik wurden seine Anhänger. Doch waren sie es auch hier als die Erben. Das heißt: sie gestalteten die kantische Philosophie völlig um nach ihrem, der Romantiker, eigenem Geiste. Ihre Losung hieß: Kants Philosophie zu Ende zu denken, sie zu vollenden. Aber die von ihnen vorgeschlagene Vollendung war nicht die von Kant erstrebte. Durch wechselseitige Verschmelzung wurde sowohl das geistige Erbe Kants wie das geistige Erbe Herders von den Philosophen der Romantik in neue, der ursprünglichen Richtung fremde Bahnen umgebogen.

Schopenhauers Philosophie ist unter dem Eindrucke dieser Gedankenbildungen der Romantik entstanden. Das muß auch für sein Verhältnis zu Herder beachtet werden. Man darf nicht jede Einzelheit, die Schopenhauer mit Herder verbindet, auf einen unmittelbaren Einfluß Herderscher Werke zurückführen. Vielmehr sind Schopenhauer zweifellos viele ursprünglich Herdersche Lehren erst durch Schelling und seine Schule zugeflossen; andere wohl durch Goethe, Herders Urfreund. Endlich mag eine große Zahl von Gedanken, die Herder als Sohn seiner Zeit vertrat und die sich in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts auch sonst vielfach finden, von Herders eigenen oder ähnlichen Quellen auf Schopenhauers Philosophie übergegangen sein. Unter diesen Umständen läßt sich das Urheberrecht nicht für jeden Einzelfall einer Übereinstimmung Schopenhauers mit Herder feststellen. Es ist das auch angesichts der unzweifelhaften Tatsache, daß Schopenhauer überhaupt von Herder zu lernen gewußt hat, von verhältnismäßig geringerem Belange. Schopenhauer lernte aus Herders Gedankenwelt eben nicht nur als unmittelbarer Erbe, sondern auch als Enkel-

schüler. Er bestätigte damit nur das kundige Wort Goethes, daß die deutsche Weltanschauung des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts den Gedankenreichtum Herders bereits so in sich aufgenommen hatte, daß man in dem Schrifttume jenes Zeitalters aller Orten den Spuren Herderschen Denkens begegnete und sich seiner mittelbaren und unmittelbaren Einwirkung kaum zu entziehen vermochte.

Anderseits ist es aber wichtig zu bemerken, daß Schopenhauer kraft der Klarheit seines Denkens in mancher Hinsicht die romantische Verschmelzung herderscher und kantischer Gedankengänge wieder aufgehoben und die beiden Erbteile in größerer Reinheit zum Ausdruck gebracht hat, als das in der Philosophie Schellings, Fichtes, Hegels und ihrer Anhänger der Fall gewesen war. Zwar sind metaphysisch auch für Schopenhauer die Welt als Vorstellung und die Welt als Wille dasselbe. Aber in seiner philosophischen Darstellung sind sie klar von einander geschieden. Nicht ihre Zweiheit sondern ihre Einheit bildet den ‚Weltknoten'. So kommt es, daß bei Schopenhauer die Philosophie Kants und die Philosophie Herders als die beiden großen Quellen, die für das Denken der Romantiker maßgebend gewesen waren, wieder deutlicher auseinander treten. War das erste Buch der Welt als Wille und Vorstellung in der Hauptsache aus Anregungen Kants hervorgegangen, so stammte das zweite Buch aus Anregungen, deren Ursprung auf Herder zurückging. Und die vielfachen Berührungen zwischen Herders Lehre vom Schönen und dem dritten Buche rühren einerseits daher, daß Herder hier selber unter platonischen Einflüssen stand, anderseits daher, daß Schopenhauer die platonische ‚Ideenlehre' im Sinne der Philosophie Goethes und Herders ausdeutete.

Die klare Gedankenführung Schopenhauers zerlegt wieder in seine ursprünglichen Teile, was romantische Unklarheit durcheinander gemengt hatte. Daher sieht man sich in weiten Strecken der Philosophie Schopenhauers, wie einst bei Herder, von den luftigen Höhen der ‚Spekulation' und ‚Dialektik' auf den Boden der Erfahrung zurückgeführt. Der Herderforscher wird aus diesem Grunde unter den großen Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts in Schopen-

hauer den echten Weiterbildner Herders: in mancher Hinsicht seinen Überwinder, in anderer Hinsicht seinen Vollender finden.

Daß Schopenhauer selbst dies niemals zum Bewußtsein gekommen ist, ja daß er gegen jede Zusammenstellung mit Herder entschiedenen Einspruch erhoben hätte, steht außer Zweifel. Doch will das nicht viel besagen. Denn noch hat fast keiner der großen Denker und Dichter den geschichtlichen Zusammenhang, aus dem sein Werk hervorgegangen ist, richtig beurteilt. Dazu ist erst eine Nachwelt imstande, die zu den Ereignissen zeitlichen Abstand gewonnen hat und sie von da aus zu überschauen vermag. Schopenhauer vollends war sich der Quellen, aus denen sein Geist schöpfte, als er die Welt als Wille und Vorstellung niederschrieb, durchaus unbewußt. Er ‚begreife das Entstehn des Werks nicht' schreibt er, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift. Ich seh es an und spreche wie die Mutter „ich bin mit Frucht gesegnet". Mein Geist nimmt Nahrung aus der Welt durch Verstand und Sinne, diese Nahrung giebt dem Werk einen Leib, doch weiß ich nicht wie, noch warum bei mir und nicht bei andern die dieselbe Nahrung haben'. — Nachdem aber das Werk Schopenhauers nun vollendet ist, kann der Geschichtsforscher der Gegenwart das Gewordene mit dem Inhalte der Werke vergleichen, die zur Zeit der Entstehung der Schopenhauerschen Philosophie in dem geistigen Bereiche ihres Urhebers lagen. Er kann dadurch feststellen, wo Schopenhauers schaffender Geist ihm selbst unbewußt seine Nahrung holte und wie er diese Nahrung umwandelte. Wer solchen Fragen nachgeht, der wird finden, daß in dem Aufbau von Schopenhauers philosophischem Meisterwerke ursprünglich Herdersches Gedankengut in weitem Umfange nachwirkt[1]).

Was aber das vielfach absprechende und herbe Urteil Schopenhauers über Herder angeht, so hat er eine Erklärung auch für diese Äußerungen gelegentlich selbst gegeben. Er schreibt: seine Vorgänger kämen ihm gerade so vor, ‚wie man in allen Thieren den Typus des Menschen wiederfindet,

[1]) Werke hg. von Deussen Bd. 11 S. 46 § 72.

aber sonderbar verunstaltet, unvollendet, bald verkümmert, bald monströs, bald als rohen Versuch, bald als Karikatur. Das Übermüthige dieses Vergleichs ist nur ein Corollarium des Übermuths, der überhaupt darin liegt, ein neues philosophisches System aufzustellen: denn eben dadurch erklärt man alle früheren Versuche für mißlungen, den seinigen aber für den gelungenen'. So verhält es sich auch mit dem Urteile Schopenhauers über die Philosophie Herders. Er erklärte alles darin für ‚verunstaltet', ‚monströs' ‚Karikatur'. Wir Nachgeborenen aber, denen Schopenhauers Philosophie ebenso ein geschichtliches Gebilde ist, wie die Weltanschauung Herders, sehen in dieser Hinsicht anders und erkennen in Schopenhauers Philosophie eine Weiterbildung, Überwindung und teilweise Vollendung der Gedanken, durch die Herder zu einem Führer der klassischen Zeit des achtzehnten Jahrhunderts geworden war, wie Schopenhauer ein Führer in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts werden sollte [2]).

Das Schicksal fügte es, daß der junge Schopenhauer als älterer Gymnasiast und Student, in einer wichtigen Zeit seiner Entwickelung, den Jahren, da sich seine künftige Philosophie in seinem Geiste vorbereitete, just den Kreisen nahe trat, die noch den unmittelbaren Umgang Herders erlebt hatten: dem schöngeistigen Freundeskreise Weimars in dem Hause seiner Mutter Johanna, von der wir wissen, daß sie das Andenken Herders pflegte. Gerhard von Kügelgen, der Herders Bildnis gemalt hatte, war Schopenhauers Lehrer. Friedrich Majer, der Universitätsfreund von Herders ältestem Sohne, der viel in Herders Hause gewesen war und für dessen ‚Historische Untersuchungen zur Kulturgeschichte' Herder eine Vorrede geschrieben hatte, führte den jungen Studierenden in die Weisheit der Inder ein, zu der er, Majer selbst, durch die Anregungen Herders gelangt war.

Vollends Goethe, Herders Urfreund, schenkte dem begabten Jünglinge das Glück seines vertrauten Umganges. Welche Bedeutung gerade diese Tatsache für die Bildung

---

[2]) Nachlaß hg. von Grisebach Bd. 4 S. 342 f. § 637.

seines Geistes hatte, hat Schopenhauer selbst oft genug betont. Ohne Zweifel hat er damals bewußt und unbewußt vieles aus der Lebensanschauung Goethes, die in ihren wesentlichsten Stücken mit der Philosophie Herders übereinstimmte, in sich aufgenommen. Es ist in dieser Richtung vielleicht bezeichnend, daß Goethe bei dem ersten Lesen der ‚Welt als Wille und Vorstellung' als ihm besonders erfreulich zwei Stellen hervorhebt, deren Gedankengang dem jungen Verfasser mit Goethe, Goethe selber aber mit Herder gemeinsam war. Anderseits nahm Schopenhauer an Goethes Wirklichkeitsfreude Anstoß: jener Wirklichkeitsfreude des achtzehnten Jahrhunderts, die uns auch in den Vorwürfen Schopenhauers gegen Herder immer wieder begegnet[1]).

So wurde der Geist Herders dem jungen Schopenhauer an Herders eigener Wirkungsstätte frühzeitig nahe gebracht.

Aber auch jenseits von Weimar begegnete Schopenhauer den Spuren Herderschen Geistes. Johannes Friedrich Blumenbach, ein Verehrer Herders, der Verfasser der für das Verständnis der Herderschen Philosophie so wichtigen Schrift über den Bildungstrieb, war sein Göttinger Lehrer. Vor allem aber mußte Schopenhauer Gedanken Herderschen Ursprunges allerorten in den Schriften Schellings finden, die er emsig durcharbeitete, und an deren rücksichtsloser Prüfung er sein eigenes Denken übte und befruchtete.

Vielleicht wäre unter diesen Umständen Schopenhauer noch ausschließlicher in Herdersche Bahnen getrieben worden, hätte nicht neben den Anschauungen der Herderfreunde, wie schon angedeutet, die Kantische Philosophie eine entscheidende Rolle in seiner geistigen Entwicklung gespielt. Sein Göttinger Lehrer Gottlob Ernst Schulze gab ihm „den weisen Rath, seinen Privatfleiß für's Erste ganz Plato und Kant zuzuwenden, und bis er Diese bewältigt haben würde, keinen Andern, namentlich nicht Aristoteles und Spinoza anzusehn". Schopenhauer befolgte den Rat, und das Ergebnis war, daß er in seinem späteren Gedankengefüge den Goethisch-Herderschen Einschlag, der in Aristotelisch-Spinozistischem

[1]) Werke hg. von Grisebach Bd. 6 S. 190 f. (1819).

Geiste gedacht war, niemals mit dem Kantisch-Platonischen Einschlage zu einer ungeschiedenen Einheit brachte[1]).

Schopenhauer hat Schelling das Verdienst zugeschrieben, die grosse Leere, welche die negativen Resultate der Kantischen Philosophie herbeigeführt hatten, „vorläufig ausgefüllt“ und durch die neue Naturwissenschaft „den Spinozaschen abstrakten Pantheismus belebt“ zu haben. Diese Kennzeichnung trifft auf die Stellung Herderscher Gedankengänge in Schopenhauers eigenem Lehrgebäude zu. Nicht erst Schelling, sondern vor ihm Herder, hatte den „Spinozaschen abstrakten Pantheismus belebt“, und Gedankengänge Herderschen Ursprunges sind es, die, wie in Schellings, so in Schopenhauers eigener Philosophie die große Leere ausfüllen, welche der Kantische Einschlag seines Denkens zurückläßt.

Daher mag es auf den ersten Blick merkwürdig erscheinen, daß Schopenhauer zeit seines Lebens für Herder wenig übrig gehabt hat. Er hatte sich mit den Werken Herders mehrfach beschäftigt. Er benutzt Herders ‚Abhandlung über den Ursprung der Sprache‘. Er hat die ‚Metakritik‘ gründlich durchgearbeitet und die „Ideen“ sicher gelesen. Aber wenn er auch gelegentlich den „Fragmenten“ Herders zustimmt, einen Ausspruch Herders anführt oder Herders Übersetzung der schottischen Volksballade „Edward, Edward!“ hervorhebt, so erschien ihm doch auf seinem eigenen Gebiete, der Philosophie, Herder als Widerpart[2]).

Auch hierin zeigte sich Schopenhauer unter dem Einflusse des romantischen Zeitalters, in dem er philosophisch zur Reife gekommen war. Wiewohl aus den Anregungen Herderschen Denkens hervorgegangen, pflegten die Romantiker in der Mehrzahl keineswegs günstig über Herdere Leistung zu urteilen. Sie galt ihnen als der überwundene Standpunkt einer überwundenen Aufklärung. Kraft der von

[1]) Ebd. S. 181 (1810).

[2]) Nachlaß hg. von Grisebach Bd. 2 S. 129. Werke hg. von Deußen Bd. 2 S. 679 f. Gust. Frdr. Wagner Register zu Schopenhauers Werken S. 573. (66).

ihnen vertretenen ‚Transzendentalphilosophie' glaubten sie die von Herder in Angriff genommenen Fragen viel tiefer als er ergründen zu können. Dies ist im wesentlichen der Standpunkt, den auch Schopenhauer selbst Herder gegenüber einnimmt.

Geht man den Vorwürfen Schopenhauers gegen Herder im einzelnen nach, so findet man, daß sie sich immer wieder gegen drei Züge Herderschen Wesens richten: gegen Herders Lehre von der Güte der Natur, gegen seinen sprachlichen Ausdruck und gegen seine Fehde wider Kant.

Herders und Schopenhauers Einschätzung des Wertes der Welt waren in der Tat geradeswegs entgegengesetzt. Herder, als echter Sohn des achtzehnten Jahrhunderts, glaubte überall zweckvolle Einrichtungen einer gütigen „Mutter Natur" und „weise Ordnungen" eines die Welt lenkenden Gottes zu finden. Schopenhauer, der Zeitgenosse Byrons und Leopardis, aufgewachsen während des beginnenden Rückschlages gegen die Schönfärberei der „Aufklärung" und von Natur düsterer Gemütsart, fand in eben dieser Welt sinnlose Quälerei. Hatte sich Herder zum Herold des Lieblingsgedankens seiner Zeit, des Glaubens an die Güte der Natur gemacht, so spielte Schopenhauer den Gegentrumpf und sollte mit seiner Verkündigung von der Schlechtigkeit der Natur zum Führer der Söhne des neunzehnten Jahrhunderts werden, die dann später an dem „Weltschmerze" krankten. In der Überwindung eines Lieblingsgedankens des achtzehnten Jahrhunderts lag Schopenhauers geschichtliche Bedeutung, und mit dieser seiner geschichtlichen Sendung wiederum hing seine Abneigung gegen Herder als einen Hauptvertreter jenes zu überwindenden Lieblingsgedankens zusammen.

Schopenhauer hat dieser Abneigung oft genug Ausdruck verliehen. So bezeichnet er als Verkündiger der Schlechtigkeit des Naturwillens, bei Gelegenheit, Herders Bewunderung für die schiefe Lage der Erdachse als „ein wenig einfältig". Freilich hatte er damals wohl vergessen, daß er in seinem eigenen Hauptwerke diese Schiefe selber, und zwar offenbar

unter dem Eindrucke von Herders „Ideen", als „ahndungsvolle" Anbequemung an die kommenden Geschlechter bewundernd hervorgehoben hatte — an jener Stelle jedoch ohne Herders Namen zu erwähnen. Auf Herder oder doch auf Herders Gesinnungsgenossen und geistige Nachfolger dürfte auch jenes „Systemchen" in Schopenhauers Jugendpapieren gemünzt sein, das gerade aus Schopenhauers Feder kaum etwas Anderes bedeuten konnte als eine Verhöhnung seiner wirklichkeitsfreudigen Vorgänger, und inhaltlich Herders Weltanschauung widerspiegelt[1]).

Von seinem entgegengesetzten Standpunkte aus glaubte Schopenhauer gegen die Aufrichtigkeit von Herders Naturbegeisterung Verdacht schöpfen zu müssen, und sprach von ihr als „Theaterfeuer und gehäucheltem Enthusiasmus — Karakter aller Pfaffen, von dem sie nie lassen"[2]).

Eben dieses Kennzeichen des Unechten legte er der gesamten Ausdrucksweise Herders bei und bestritt ihm auch aus diesem Grunde einen rechtmäßigen Platz in der Philosophie. Herder erschien ihm nicht als „eigentlicher Philosoph" sondern als einer der „Sophisten": „sie wollen scheinen, und suchen ihr Glück in Dem, was sie dadurch von Andern zu erlangen hoffen". Ein Urteil, das auf Herders wirkliches Verhältnis zu seinem Leserkreise kaum paßte; und das uns Nachgeborene gerade aus Schopenhauers Munde um so seltsamer berührt, weil wir wissen, daß bei ihm Mißerfolg und Anerkennung seiner Philosophie nach außen trotz aller Beteuerungen des Gegenteils eine unvergleichlich viel größere Rolle gespielt haben, als solche Dinge jemals bei Herder spielten. Auf das Rednerische in Herders Schreibweise bezieht es sich wohl auch, wenn Schopenhauer im Hinblick auf die Kunst der Sprache äußert: ‚Herder habe in der Regel drei Worte gebraucht, wo er mit einem hätte auskommen können'.

---

[1]) Werke hg. von Deussen Bd. 5 S. 140 vgl. Bd. 1 S. 191. — Bd. 11 S. 8 f.

[2]) Edita et Inedita S. 88 f.

Aber auch dieses Urteil wird durch sachliche Nachprüfung nicht gerechtfertigt[1]).

Dennoch war die Abneigung Schopenhauers gegen Herders Schreibweise nicht unbegründet. Es bestand ein grundsätzlicher Gegensatz in dem schriftstellerischen Wesen der beiden Denker. Zwar haben beide mit ihren Werken einen Leserkreis gesucht und beide ihrem Kreise Selbstdurchdachtes geboten. Aber mit Schopenhauers Glauben an die Unverbesserlichkeit des Menschen und mit seiner Lehre von der Lebensverneinung hing es zusammen, daß er jede Einwirkung seiner Philosophie auf das Handeln der Welt schroff von sich wies, während Herder ein Umgestalter seines Zeitalters sein wollte, den Gipfel seiner Philosophie in einem neuen Begriffe der Bildung und den Wert dieses Begriffs in seiner Verwirklichung fand. Herder wollte eine neue bessere Zeit heraufbeschwören; er schrieb für sein eigenes Zeitalter. Schopenhauer wollte das immer gleiche Wesen des Menschen in seiner Nichtigkeit darstellen, damit aber auch für die Ewigkeit schreiben. In Wirklichkeit ist es beiden Männern beschieden worden, mit ihren Schriften weit über ihre eigene Zeit hinaus zu wirken und „ewig" zu werden innerhalb der Schranken menschlichen Wirkens.

Der dritte Hauptgrund, um dessen willen Herder bei Schopenhauer in tiefer Ungnade stand, war Herders Fehde gegen Kant.

Der innere Unterschied in der Stellung beider Denker zu Kant war zunächst darin begründet, daß beide Söhne einer verschiedenen Zeit waren. Die Lebensanschauung Herders hatte ihre Vollendung bereits erreicht, als Kants Kritiken erschienen. Schopenhauers Philosophie dagegen entstand zu einer Zeit, in der die drei Kritiken auf dem Gipfel ihres gewaltigen Einflusses im deutschen Denken standen. Aus diesen Zeitumständen erklärt es sich, daß Herder die seinem Denken ohnehin widerstrebende Kantische Philosophie nicht mehr innerlich verarbeitete, sondern

[1]) Werke hg. von Deussen Bd. 5 S. 543 (§ 270). Nachlaß hg. von Grisebach Bd. 4 S. 296 (§ 533).

sie von seinem eigenen Standpunkte aus bekämpfte; Schopenhauer dagegen, dessen philosophisches Denken aus einer planmäßigen Versenkung in Kants Lehrgebäude seinen Ursprung genommen hatte, sich diese innerlich zu eigen machte, mit ihr ins Reine zu kommen suchte und erst dadurch zu einem eigenen Standpunkt gelangte, der seinen Ursprung aus der Kantischen Philosophie auch so keineswegs verleugnete.

In diesem Unterschiede der Zeitverhältnisse waren andere Verschiedenheiten mitbegründet. Als der junge Herder zu Füßen des Magisters Kant saß, lernte er bei ihm das Begriffswesen Wolffs, Baumgartens und Meiers kennen, deren Lehrbücher Kant seinen Vorlesungen zugrunde legte. Je länger je mehr machte Herder es sich später zu einer Lebensaufgabe, diese Art der Philosophie, die er für falsch hielt, zu bekämpfen. Die Kantischen Kritiken aber redeten nicht nur in Wolffisch-Baumgartenschen Begriffen, sondern verkündeten auch, wiewohl in großartiger Läuterung, einen erheblichen Teil von dem Inhalte jenes „Rationalismus" der alten Schule. So geschah es, daß Herder in den Kritiken Kants zunächst seinen alten Feind, die Wolffisch-Baumgartensche Philosophie, wieder zu erkennen glaubte und, durch das anmaßende Auftreten der Jenaer Kantianer zum Kampfe herausgefordert, über den Gebrechen der Kantischen Philosophie den großen in ihr enthaltenen Möglichkeiten nicht gerecht wurde.

Schopenhauer dagegen wurde in einer Welt von Denkern groß, die mehr oder minder alle unter dem Einflusse Kants standen und sich, freilich jeder in anderem Sinne, als Vollender der Kantischen Philosophie dünkten. Dieses Zeitalter sah seine Aufgabe nicht mehr darin, Wolffisch-Baumgartensche Schulgebilde zu überwinden, sondern die Philosophie derer, die jenen „Rationalismus" tatsächlich überwunden hatten, die Anregungen eines Herder an erster Stelle, mit den Grundgedanken der drei Kritiken, die denselben „Rationalismus" geläutert hatten, zu einer neuen Einheit zu vertiefen. Aus diesem Gesichtspunkte heraus ist sachlich auch Schopenhauers Auseinandersetzung mit Kant in

ihrem Unterschiede zu der Befehdung Kants durch Herder zu erklären. Auch Schopenhauer wollte Kants Philosophie vollenden, und auch er versuchte es, sie mit seiner eigenen Philosophie der Natur, die mittelbar durch Herders Vorarbeit bedingt war, zum Ausgleich zu bringen: wenn er es auch ablehnte, sie in dem Sinne der Romantiker zu einer Einheit mit ihr zu verschmelzen.

Herder hatte seine Gedanken in Gegensatz zu Kants Philosophie gebracht, um diese zu vernichten. Schopenhauer brachte seine an Herder streifenden Gedanken mit Kants Philosophie ins Reine, um diese zu vollenden. Daher das scharfe Urteil Schopenhauers über Herders Kampf gegen Kant.

Besonders gegen Herders Metakritik richtete sich Schopenhauers Zorn. Seine uns erhaltenen Handschriften zu diesem Werke lassen an Schärfe nichts zu wünschen übrig. „Herder spielt auf eine wahrhaft charakteristische Weise die Rolle des gemeinen Verstandes", heißt es da. Er spielt gegen Kant, den er nicht versteht, den „Pajazzo". Alles ist „Geschwätz" und „Wortschwall". In Schopenhauers Jugendarbeit über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde wird Herders Einwand, daß $7+5=12$ ein „identischer Satz" sei, gegen Kants tiefsinnige Entdeckung, daß es ein ‚synthetischer Satz a priori' sei, kurzerhand für hinfällig erklärt[1]).

Dennoch hat Schopenhauer aus Herders Metakritik Nutzen gezogen und es auch zugegeben: freilich nicht ohne bissige Ausfälle gegen Herder. So schreibt er bei der Übersendung seiner Doktorarbeit an den Dekan der philosophischen Fakultät in Jena: „Vor Allem aber möchte ich das wissen, ob was ich gegen Kants Untersuchung des Kausalitätsgesetzes vorbringe, bisher noch von niemandem sonst vorgebracht sei: ich wenigstens habe jene Erörterung nirgends angeregt gefunden, außer daß Herder in der Metakritik jenen Gegenstand streift, aber wie das Meiste ganz oberflächlich. Überdies wimmelt das Buch von zahllosen Fehlern und beweist überhaupt nur, daß Herder den gewaltigen Philosophen ganz und garnicht verstanden hat, so

[1]) Edita et Inedita S. 88 f. Werke hg. von Grisebach Bd. 3 S. 152.

daß nur Wenige unter so vielen falschen Einwürfen den einen richtigen herausfinden dürften, zumal dieser selbst dort durch keinerlei zuverlässige Gründe gestützt ist[1])".

Diese Briefstelle zeigt, daß Schopenhauer für seine Beurteilung der Kantischen Philosophie in der Doktorarbeit Herders Metakritik gebraucht hat, und zwar, wie er in dem weiteren Verlaufe des Briefes ausdrücklich schreibt, unter den ganz wenigen, ihm zugänglich gewesenen einschlägigen Schriften. Er hatte dabei erkennen müssen, daß ihm Herder in einem der wichtigsten Punkte seiner Beurteilung Kants schon vorgegriffen hatte. Zu dieser Tatsache steht sein absprechendes Urteil über die Metakritik im Gegensatze. Nur Schopenhauers Widerwille gegen Herder vermag es auch zu erklären, daß er in seiner Doktorarbeit selber bei jenem entscheidenden Zusammenhange der Lehre von der Verursachung zwar einen ganz anderen und gleichgültigen Herderschen Ausspruch mitteilt, aber seine sachliche Übereinstimmung mit Herder, die er in dem Briefe an den Jenaer Dekan ausdrücklich hervorgehoben hatte, in keinem Worte andeutet[2]).

Ein Seitenstück zu diesem feindseligen Verhalten findet sich in dem ersten Buche der Welt als Wille und Vorstellung. Schopenhauer weist dort auf seine eigenen Erörterungen über bildhafte Begriffsvertretung in der Doktorarbeit hin und führt als Belege den zwölften von Humes „Philosophical Essays" und Herders Metakritik an: „ein übrigens schlechtes Buch". Schlägt man die Doktorarbeit auf, so findet man dort nur Hume, nicht Herder angeführt. Schlägt

[1]) Die Briefstelle lautet in der lateinischen Fassung: „Imprimis vero hoc scire velim, utrum illa lis, quam Kantio ob probationem legis causalitatis suam movi, a nemine adhuc suscepta sit: ego quidem nusquam disceptationem illam motam invenire potui, praeterquam quod Herderus in Metacritica illum locum perstringit, sed levissime, ut pleraque, et insuper ille liber innumeris erroribus scatet omninoque nihil probat nisi Herderum ingentem illum philosophum minime intellexisse, ita ut inter tot falsas obiectiones unam veram eruere paucissimorum sit, quum insuper illa ipsa nullis firmis argumentationibus ibi fulta sit." Briefe hg. von Grisebach S. 463.

[2]) Gustav Frdr. Wagner a. a. O. S. 573 (66).

man aber die Metakritik auf, so findet man, daß da die genannte Humestelle angeführt und von Schopenhauer erst aus Herder entlehnt ist. Sachlich stehen die Ausführungen Schopenhauers denen Herders an dieser Stelle nahe. Aber Schopenhauer gestand seine Beziehungen zu Herder nur ungerne und dann nur unter abfälligen Nebenbemerkungen ein[1]).

Anderseits hatte sich Herder selbst in nicht minder scharfem Tone gegen Angriffe, wie sie ihm von Schopenhauers Seite zuteil wurden, schon im voraus verwahrt. Schilt Schopenhauer Herder einen „Pajazzo", so hatte Herder geschrieben: seine Metakritik sei nicht für die gläubige Kantgemeinde bestimmt. Denn diese ‚hat sich, wie sie selbst gesteht, in dies System hineinstudirt, und muß seinen cant reden'. Ein gefährliches Wort gerade für Schopenhauer, der den Rat seines Lehrers Schulze befolgt hatte, sich fürs Erste ganz in Platon und Kant zu versenken, unter ausdrücklichem Ausschluß jeder anderen Philosophie, namentlich solcher, wie sie Herder vertrat. — Und nicht minder anzüglich mußte es Schopenhauer empfinden, wenn Herder an einer anderen Stelle seiner Metakritik schreibt: die Kantische Philosophie habe mit ihren Gedankendichtungen auf ihre Jünger so großen Eindruck gemacht, daß sie „Kraft des Worts ihres Meisters, fortan Raum und Zeit als Formen ihrer Sinnlichkeit apriori" wirklich „anschaueten"; indessen, nach Herders Überzeugung, ein „Apriori" dieser Anschauungen nicht bestand. — Mit beißender Schärfe hatte Herder das Schicksal voraus gesagt, das ihn bei seinen Gegnern, den Anhängern Kants, treffen würde. Wie die Höflinge Alexanders des Großen gleich ihrem Könige den Kopf schief trugen, so sprächen die Jünger Kants gleich ihrem Meister die „kritische" Sprache. Sie seien aber auch so unduldsam, daß sie jede andere Sprache verbäten, so daß jeder, der den Kopf nicht schief trüge, „eben dadurch des seinigen verlustig, und gerade heraus erklärt würde, daß Jeder, der ihn nicht also

---

[1]) Werke hg. Deussen Bd. 1 S. 48. Werke hg. von Grisebach Bd. 3 S. 119. Vgl. auch Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 11 S. 78 § 117. — Herders Werke hg. von Suphan Bd. 21 S. 115 Anm. 1.

getragen, nie eines Kopfs werth gewesen" sei. Das war eine im voraus gegebene Antwort Herders darauf, daß Schopenhauer meinte, Herder spiele gegen Kant „die Rolle des gemeinen Verstandes", worunter zu verstehen ist die Rolle eines nichtkantischen Verstandes[1]).

Es läßt sich unter diesen Umständen von vornherein vermuten und wird durch einen Vergleich von Herders Metakritik mit Schopenhauers Beurteilung der Kantischen Philosophie vollauf bestätigt, daß beide Denker in ihrer Beurteilung Kants nur bei Einzelheiten zusammentreffen. Dabei ist es kennzeichnend, daß der bei weitem größte Teil solcher Übereinstimmungen in dem Gebiete liegt, das Schopenhauer in der Kantischen Philosophie völlig verwarf, der Lehre von den Stammbegriffen; während er in allen den Teilen, in denen er die Kantischen Lehren übernahm, um sie nach seiner eigenen Denkweise umzubilden, mit Herders Auseinandersetzungen kaum etwas zu tun hat.

Daher darf man auch nur geringes Gewicht darauf legen, wenn Schopenhauer scheinbar im Sinne Herders die Philosophie Berkeleys gegen Kant in Schutz nimmt. Er tut es aus anderen Gründen und zieht daraus andere Folgerungen. Und Ähnliches gilt von gewissen Sätzen seiner Beurteilung Kants, die uns auf den ersten Blick ganz an Herder erinnern. So, wenn er schreibt: Kant vernachlässige, nachdem er Zeit und Raum besprochen habe, „die übrige anschauliche Erkenntnis, in der die Welt vor uns liegt, gänzlich, und hält sich allein an das abstrakte Denken, welches doch alle Bedeutung und Wert erst von der anschaulichen Welt empfängt, die unendlich bedeutsamer, allgemeiner, gehaltreicher ist, als der abstrakte Teil unserer Erkenntnis". Herder pflegt aus solchen Betrachtungen den Schluß auf die untrennbare Verwobenheit von Sinnlichkeit und Verstand zu ziehen. Schopenhauer zieht kennzeichnenderweise den umgekehrten Schluß, daß Kant „nirgends die anschauliche und die abstrakte Erkenntnis deutlich unterschieden" habe. Er spielt damit auf seine eigene Lehre von dem anschauenden Ver-

[1]) Herders Werke a. a. O. Bd. 21 S. 9, S. 149 f., S. 273.

stande an, die sich völlig unabhängig von Herders Philosophie entwickelt hat[1]).

Enger sind die Beziehungen beider Denker in ihrer Stellungnahme zu Kants Lehre von den Stammbegriffen. Beide verwerfen diese „so seltsame komplicirte Maschine mit so vielen Rädern", dies „Rechenbrett". Beide erkannten daran das Gekünstelte der Zusammensetzung und beide warfen es Kant vor, daß er behauptete, jene Stammbegriffe seien „Völlig leer von Gegenständen und ohne den mindesten empirischen Ursprung". So kommt denn Schopenhauer mit Ausnahme des Stammbegriffes der Verursachung zu demselben Ergebnisse wie Herder, daß Kants „Kategorien nur blinde Fenster sind", oder wie Herder sich ausdrückt „ein leeres Gerüst mit Fächern und Winkeln".

Auch in manchen Einzelheiten treffen beide bei ihrer Verwerfung der Stammbegriffe zusammen. Am lehrreichsten ist diese Übereinstimmung an dem schon erwähnten für Schopenhauer entscheidenden Punkte seiner Stellungnahme zu Kant, der Erörterung des Ursachbegriffs. Das Wichtigste von dem, was Schopenhauer hier mit großer Ausführlichkeit vorbringt, war knapper gefaßt schon in Herders Metakritik enthalten. Die Übereinstimmung besteht darin, daß Herder wie Schopenhauer in der von Kant betonten zeitlichen Abfolge der Ereignisse den Stammbegriff der Verursachung keineswegs finden. Beide weisen darauf hin, daß dem Kantischen Wortlaute nach jede als wirklich erkannte Folge von Ereignissen eigentlich schon eine ursächliche sein müßte, daß seine Erörterungen sich im Kreise bewegten und „tautologisch" seien. Für beide kommt es nicht auf das Folgen sondern auf das Erfolgen an. Nur geht Herder einen Schritt weiter als Schopenhauer, indem er, ähnlich der heutigen Auffassung der Ursache als „Funktion", die zeitliche Seite der Verursachung völlig ausschaltet und das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung rein begrifflich gedacht wissen will, so daß Raum und Zeit nur als Anwendungsgebiete des Ursachbegriffes gelten, während Schopenhauer

[1]) Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 537.

noch an der wirklichen Bedingtheit des Ursachbegriffes durch Raum und Zeit festhält.

Vielleicht noch wichtiger als diese Gemeinschaft in der Verneinung einer Kantischen Lehre ist die Schopenhauer verborgen gebliebene Gemeinschaft einer entsprechenden Bejahung. Lange vor Schopenhauer hatte schon Herder statt der zwölf Kantischen „Stammbegriffe" neben den Sinnesanschauungen von Raum und Zeit als einen Urbesitz des Verstandes die Erkenntnis der Ursache des Wirkens hervorgehoben.

Raum, Zeit und Wirken bilden in der Philosophie Schopenhauers den Grundbestand des Erkennens und zwar so, daß das Wirken ein Ineinandergreifen der Raum- und Zeitanschauung zur Bedingung hat. „Die Veränderung, d. h. der nach dem Kausalgesetz eintretende Wechsel, betrifft jedesmal einen bestimmten Theil des Raumes und einen bestimmten Theil der Zeit zugleich und im Verein. Demzufolge vereinigt die Kausalität den Raum mit der Zeit[1])."

Fast wörtlich so äußert sich Herder in der Metakritik, indem er an Stelle der ‚Kausalität' den Begriff ‚Kraft' setzt, der sowohl in seiner eigenen Philosophie wie in der Philosophie Schopenhauers die Voraussetzung der ‚Kausalität' bildet. ‚In jedes Nebeneinander' schreibt Herder, „bringt unsre Seele ein Nacheinander, Zeit . . Raum und Zeit durch Kraft vereinigt . . Bewegung, Folge bringt Leben ins todte Nebeneinander durch Kraft . . Da ich mir keine Folge ohne diese Drei denken kann . . so werden Raum, Zeit und Kraft dadurch Eins, d. i. sie fließen selbst in einander . . Raum und Zeit aber sind nichts als die Medien, in denen Kraft wirket." Auch in Herders Metakritik war Zeit, Raum und Wirken als ein Urbestand der Erkenntnis veranschlagt; und wenn Herder den Kantischen Ausdruck „Formen a priori" als einen zu starren Begriff ablehnte zugunsten des anderen Ausdrucks einer lebendigen, aber „unableglichen, unentbehrlichen Organisation" des Menschen, so hätte sich auch Schopen-

---

[1]) Werke Gg. von Deussen Bd. 1 S. 11.

hauer das wohl gefallen lassen können; denn auch für Schopenhauer bedeuten die drei Stammformen des Geistes nicht sowohl zur Anwendung bereit liegende starre Musterbilder, sondern lebendige, unausbleiblich eintretende Erkenntnisverrichtungen [1]).

Das Wichtige aber ist, daß sich bei Herder auch die von Schopenhauer so betonte ausschließliche Inanspruchnahme der Ursachenerkenntnis für den Verstand als dessen eigentümliche Verrichtung findet. „Die erste, einfachste, stets vorhandene Äußerung des Verstandes", schreibt Schopenhauer, „ist die Anschauung der wirklichen Welt: diese ist durchaus Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung.. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung: es sind bloße Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da." Ganz ähnlich spricht sich Herder in der Metakritik aus. Er spricht dort von der „Anerkennung des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung, welche nicht anders als von Verstandesart seyn kann . . Da Ursache und Wirkung Begriffe sind, nicht tastbare oder sichtliche Gegenstände; da der Verstand aber nur dadurch Verstand ist, daß er . . auf die innere genetische Art der Dinge merket; so trifft er eben hiemit auf seine eigenste Energie, den lebendigen Punkt seiner Wirkung. Denn was heißt verstehen? als wißen wie etwas wird, woraus es folgt, wohin es leitet. Nur dann verstehe ich im Gange der Natur etwas, wenn ich ihr die Gesetze ihrer Energie . . ablerne". Die anderen Verrichtungen des Verstandes: Ähnlichkeitserkenntnis und Erkenntnis des Maßes ordnen sich dieser seiner Hauptverrichtung bei Herder unter. Zeit, Raum, Kraft sind die einzigen drei Bestimmungsstücke der Wirklichkeit. ‚Keine vierte gibt es außer diesen drei Dimensionen'. Damit hatte Herder die Grundlehre des

---

[1]) Herders Werke a. a. O. Bd. 21 S. 66. S. 99. Über das Verhältnis des Begriffes der ‚Kraft' zu dem der ‚Kausalität' vgl. auch Herder a. a. O. Bd. 21 S. 80. und Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 11 S. 283, S. 303. Werke hg. von Grisebach Bd. 2 S. 58. Herder und Schopenhauer stehen hier beide gegen Kants Vermengung des Begriffes der Ursache mit dem Begriffe der Kraft.

Wirklichkeitsbildes Schopenhauers vorweg genommen, der an die Stelle der ‚Kraft' ‚Kausalität' setzt[1]).

Herders ‚Kraft' und Schopenhauers ‚Kausalität' sind sachlich untrennbar. ‚Kraft' bezeichnet die allgemeine Voraussetzung, ‚Kausalität' das allgemeine Gesetz des Wirkens. Daher hat auch die starke Betonung der Verstandeserkenntnis von Ursache und Wirkung bei Herder wie bei Schopenhauer einen gemeinsamen Grund. Für beide ist nämlich Kraft und Wirken dasselbe wie Dasein. ‚Ursach und Wirkung' erklärt Schopenhauer ausdrücklich ‚ist das ganze Wesen der Materie: ihr Seyn ist ihr Wirken'. Daher ist ihm mit der ‚Erkenntnis der Wirkungsart eines angeschauten Objektes eben auch es selbst erschöpft'. Dieselbe Gleichsetzung von Wirken und Dasein bildet eine der wichtigsten Grundlagen in der Weltauffassung Herders und ist von ihm, wie in vielen anderen Schriften, so in der von Schopenhauer durchgearbeiteten Metakritik ausdrücklich betont worden. Ohne das Wort Kraft, so schreibt er dort, „haben wir vom Daseyn und Beharren keinen reellen Begriff. Daseyn muß sich offenbaren; wodurch anders, als durch Kraft, die in der Wirkung erkannt wird". Kraft „ist Maas der Realität eines Daseyns von innen, da Raum und Zeit nur von außen seine Gestalt und Dauer meßen und ordnen. In Wirkung offenbaret sich Kraft"[2]).

Allein gerade dem Begriffe der Kraft war Schopenhauer, so könnte es nach mancher Erörterung seiner Werke scheinen, wenig geneigt. Doch scheint es nur so. Schopenhauer erkannte den Begriff der Kraft durchaus an. Nur schränkte er ihn auf das Gebiet der sinnlichen Erfahrung ein und betonte, daß er innerhalb dieses Gebietes eine Unbekannte darstelle, die er durch die Bekannte eines anderen Gebietes ersetze, nämlich den ‚Willen'. Schopenhauer bezeichnet schon während der Entstehung seiner Philosophie die Kraft geradezu als die ‚Objektität des Willens'. Beide zeichnen

---

[1]) Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 13 f. Bd. 11 S. 136 § 214. S. 141 § 220. — Herders Werke a. a. O. Bd. 21 S. 158 S. 68.

[2]) Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 10. — Herders Werke a. a. O. Bd. 21 S. 67.

sich dadurch aus, daß sie ‚grundlos' sind. Das grundlose Dasein der äußerlich erfaßten Natur bezeichnen wir mit dem Begriffe der ‚Kraft'; das grundlose Dasein unseres eigenen Wesens mit dem Begriffe des ‚Willens'. ‚Wille' und ‚Kraft' sind ein und dasselbe: nur daß ‚Wille' ein philosophischer und ‚Kraft' ein naturwissenschaftlicher Begriff ist [1]).

Das führt zu einer Vergleichung der Willenslehre Schopenhauers mit der Kraftlehre Herders.

Zunächst sei festgestellt, daß der Kraftbegriff auch von Herder als der Begriff einer Unbekannten angewendet wird. „Ich habe noch keine Philosophie gekannt, die, was Kraft sei, erkläre", schreibt er in der Abhandlung von Erkennen und Empfinden, und die Stellen lassen sich beliebig vermehren. „Was Philosophie thut, ist bemerken, unter einander ordnen, erläutern, nachdem sie Kraft, Reiz, Würkung schon immer voraussetzt." Kraft ist für Herder der allgemeinste Naturbegriff, so zwar, daß Kraft nicht in allen ihren Gestaltungen anschaulich erkannt wird, wohl aber die Voraussetzung aller anschaulichen Natur bildet. Es ist eine der Naturerklärung zugrunde gelegte Unbekannte [2]).

Gegen diese Verwendung des Kraftbegriffes würde sich auch Schopenhauer nicht gewehrt haben, obwohl er ihn nicht als eigentlich philosophischen Begriff anerkannt hätte. Anderseits hätte sich Herder schwerlich gegen Schopenhauers Willensbegriff gewehrt, obwohl er diesem keinen vollen Wirklichkeitswert beigemessen hätte.

In Wahrheit liegt das Verhältnis so, daß Schopenhauers Begriff des ‚Willens' einem anderen Begriffe Herders, nämlich dem des ‚Gefühls' entspricht. Freilich hat Schopenhauer auch diesen Begriff des Gefühls ausdrücklich abgelehnt. Aber die Ablehnung betrifft hier nicht die Sache, sondern nur den Wortgebrauch. „Der Begriff, den das Wort Gefühl bezeichnet", so schreibt er, „hat durchaus nur einen

---

[1]) Werke hg. von Deussen Bd. 11 S. 282 § 397. S. 292 f. § 405, S. 301 § 415.

[2]) Herders Werke a. a. O. Bd. 8 S. 177; vgl. noch z. B. Bd. 16 S. 441 f., S. 461.



negativen Inhalt, nämlich diesen, daß etwas, das im Bewußtseyn gegenwärtig ist, nicht Begriff, nicht abstrakte Erkenntniß der Vernunft sei: übrigens mag es seyn, was es will, es gehört unter den Begriff Gefühl, dessen unmäßig weite Sphäre daher die heterogensten Dinge begreift." Bei Herder hatte der Begriff des Gefühls keinen so weiten Umfang, sondern eine enger gefaßte, ganz bestimmte Bedeutung. Herder verstand unser Gefühl, das begrifflose Innewerden des eigenen Lebens, das einer Begriffsbildung spottende Bewußtsein unseres Daseins mit all seiner nur für uns gültigen Eigentümlichkeit. Dies ist es nun aber, was Schopenhauer unter den Begriff des Willens faßt[1]).

Wenn Herder den von Schopenhauer geschilderten volkstümlichen Umfang des Wortes ‚Gefühl' auf eine engere, bestimmte Bedeutung einschränkt, so wird umgekehrt der engere volkstümliche Begriff des Willens von Schopenhauer in einem erst von ihm selbst geprägten weitesten Sinne verstanden. Es ist eine „denominatio a potiori, durch welche eben deshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte . . Man hatte bis jetzt die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt . . . Deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieses Genus vorhanden seyn". Schopenhauer wählt nun das Wort „Wille" als Ausdruck des „uns unmittelbar bekannten innersten Wesens" unserer selbst, warnt aber ausdrücklich vor der herkömmlichen engen Fassung des Willensbegriffes. „Daher würde in einem immerwährenden Mißverständniß befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen." Dabei steht für Schopenhauer auch der ‚Wille', wie für Herder das ‚Gefühl', in einem ausschließenden Gegensatze zu aller begrifflichen Erkenntnis[2]).

Mit anderen Worten: Schopenhauer gebraucht den Ausdruck ‚Wille' nicht in dem volkstümlichen engeren, sondern in einem weiteren Sinne. Herder gebraucht den

[1]) Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 61.

[2]) Ebd. S. 132.

Ausdruck ‚Gefühl' nicht in dem volkstümlichen weiteren, sondern in einem engeren Sinne. Beide bringen den von ihnen gewählten Ausdruck in denselben bestimmten Gegensatz gegen die begriffliche Erkenntnis: so zwar, daß nach Schopenhauers Auffassung ‚Gefühl' in ‚kontradiktorischem', ‚Wille' gewissermaßen in einem ‚konträren' Gegensatze zu dem begrifflichen Erkennen steht. ‚Gefühl' ist für Schopenhauer alles Mögliche mit Ausschluß der begrifflichen Erkenntnis; ‚Wille' ist für ihn etwas ganz Bestimmtes, was der begrifflichen Erkenntnis entgegengesetzt wird. Auf eben dieses ganz Bestimmte und nicht auf jenes Unbestimmte geht seinerseits Herder mit dem Ausdruck ‚Gefühl'. ‚Wille' bezeichnet bei Schopenhauer, ‚Gefühl' bezeichnet bei Herder das ‚uns unmittelbar bekannte innerste Wesen' des Menschen, die begrifflose Erfassung des eigenen Daseins. Sachlich bedeuten also Herders Gefühl und Schopenhauers Wille dasselbe.

Aber in zwei Hinsichten läßt sich ein Unterschied erkennen. Einmal darin, daß ‚Gefühl' und ‚Einfühlung' für Herder im wesentlichen eine menschliche Erkenntnisweise bleibt, deren sich Herder zwar in weitestem Ausmaße bedient, für deren Berechtigung er aber keinen wissenschaftlichen Beweis führt und für die er auch keinen wissenschaftlichen Anspruch auf Wirklichkeit macht. Dagegen wird für Schopenhauer der ‚Wille' zu einer fest bestimmten metaphysischen Wesenheit, die er durch eine Verbindung mit Kants Lehre von dem Dinge an sich auch wissenschaftlich aufrecht erhalten zu können glaubt. Freilich war in seinem tatsächlichen Verhalten auch Herder nicht dabei stehen geblieben, das Gefühl als eine bloße Erkenntnisweise zu behandeln: er hatte vielmehr auch seinerseits die gefühlte Welt als wirkliche angesprochen. Wie für Schopenhauer der ‚Wille', so war für ihn das ‚Gefühl' Schlüssel zur Erkenntnis der Welt. Der ‚empfindende Mensch' fühlt sich nicht nur in alles, sondern er fühlt auch ‚alles aus sich heraus'. Aber während bei Schopenhauer diese Betrachtung als eine philosophisch begründete und schlechthin gültige auftritt, bleibt sie bei Herder Gegenstand eines Glaubens, dessen sich Herder zwar

bedient, dessen Gültigkeit aber auf den ‚Kreis unsres Denkens und Empfindens' beschränkt ist[1]).

Der zweite Unterschied ist gelegentlich von Schopenhauer selbst hervorgehoben worden. Er schreibt: es sei keineswegs einerlei, „ob man jenes Wesen an sich aller Erscheinung durch das Wort Wille oder durch irgend ein anderes bezeichnete". Vielmehr sei in dieser Begriffssetzung eine tiefe Erkenntnis enthalten; sie wirke wie ein „Zauberwort", das uns „das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur", sonderlich unser eigenes Wesen „aufschließen soll." In der Tat mußte die Natur durch den bei Schopenhauer eingetretenen Ersatz des Gefühls durch den Willen ein anderes Gepräge erhalten als jenes von der Gottheit gelenkte Weltall Herders. ‚Gefühl' bedeutet aufnehmende Hingabe. „Wille" bedeutet selbsttätige Eigenkraft. Die von Schopenhauer vollzogene neue Begriffssetzung hatte, scheinbar nebensächlich, in Wahrheit große Folgen für den Gesamtaufriß seines philosophischen Weltbildes. — Anderseits hatte freilich auch Herder das ‚Gefühl' als etwas Strebendes, einen dunkelen Drang zur Tat aufgefaßt. Das Gefühl ist „jene edle Unruhe des Jünglings, wenn was dunkel in ihm schläft, was er unbewußt und doch bewußt in sich heget, ans Licht will und gebrauchlos sich ein todtes Eigenthum dünket". Daher hatte Herder auch in der ‚Ältesten Urkunde' das Wesen des Menschen als einen rastlosen Zwang zum Streben gekennzeichnet und immer den Kehrreim wiederholt: ‚Strebe, Mann, denn du mußt streben: ein Thor, wenn du was am Ziel erwartest, als — Ruhe'. Aber doch hatte sich Herder mit dieser Kennzeichnung des Gefühls als eines Innewerdens von Streben im wesentlichen auf das menschliche Dasein beschränkt. Bei Schopenhauer erfüllt dieses Streben das ganze Weltall[2]).

Übrigens aber liegt in der Gleichheit einer Entgegensetzung des ‚Gefühls' oder ‚Willens' gegen die begriffliche Erkenntnis die Gleichheit einer geschichtlichen Bedeutung

---

[1]) Herders Werke Bd. 8 S. 170.

[2]) Ebd. Bd. 21 S. 152 f. Bd. 7 S. 104. Vgl. Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 132 f.

Herders und Schopenhauers. Man pflegt es als eines der größten geschichtlichen Verdienste Schopenhauers zu bezeichnen, daß er die Philosophie durch seine Willenslehre von den Einseitigkeiten des ‚Intellektualismus' befreit habe. Dieses Verdienst kommt Schopenhauer in der Tat zu. Es findet einen kräftigen Ausdruck in Schopenhauers schroffen Angriffen gegen Hegel. Aber vorbereitet war diese Ablehnung des einseitigen ‚Intellektualismus' im deutschen Denken schon lange, und zwar hatte sie sich unter Herders Führung im Kampfe gegen den ‚Intellektualismus' des achtzehnten Jahrhunderts, den sogenannten ‚Rationalismus' entwickelt. Wie Schopenhauer dem ‚Rationalismus' Hegels das ‚Irrationale' des ‚Willens', so hatte Herder dem 'Rationalismus' der ‚Aufklärung' das ‚Irrationale' des ‚Gefühls' entgegengesetzt. ‚Gefühl' und ‚Wille' sind aber nur verschiedene Namen für dieselbe Sache: so zwar, daß in dem Worte ‚Gefühl' mehr die empfindsame Stimmung der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zum Ausdruck kommt; in dem Worte ‚Wille' dagegen mehr das unruhige Streben der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Schopenhauer führte damit geschichtlich die mit Herder einsetzende ‚irrationale' Bewegung fort und brachte sie zu einer neuen, dem Geiste des neunzehnten Jahrhunderts angemessenen eigenartigen Ausprägung.

Ich gehe auf die Beziehungen zwischen Herders ‚Kraft'- und ‚Gefühls'begriff einerseits, Schopenhauers ‚Kausalitäts'- und ‚Willens'begriff anderseits noch etwas näher ein.

Den Begriff der ‚Kraft' führt Schopenhauer auf den Begriff des ‚Willens' als auf etwas Bekannteres zurück. Die einzige Erfahrung, in der der Begriff der 'Kraft' keine Unbekannte ist, ist das Bewußtsein des erfahrenden Menschen selber. Will man also wissen, was Kraft in anderen Körpern als dem eigenen sei, so muß man die Erfahrung des eigenen Bewußtseins auf andere Körper übertragen. Diese Erfahrung des eigenen Bewußtseins bezeichnete Schopenhauer als ‚Willen'. Sehen wir zunächst von der Beschaffenheit eines solchen ‚Willens' ab, so bedeutet das von Schopen-

hauer vorgeschlagene Verfahren der Übertragung als solches eine metaphysische Rechtfertigung dessen, was man vor ihm als ‚Einfühlung' zu bezeichnen pflegte. ‚Einfühlung' aber ist der eigentliche Schlüssel zu einem Verständnisse der Philosophie Herders.

„In Allem, was wir todte Natur nennen, kennen wir keinen inneren Zustand", hatte Herder in dem Eingange seiner Abhandlung vom Erkennen und Empfinden geschrieben. „Je mehr wir indeß das große Schauspiel würkender Kräfte in der Natur sinnend ansehn, desto weniger können wir umhin, überall Ähnlichkeit mit uns zu fühlen, alles mit unsrer Empfindung zu beleben. Wir sprechen von Würksamkeit und Ruhe, von eigner oder empfangender, von bleibender oder sich fortpflanzender, todter oder lebendiger Kraft völlig aus unsrer Seele . . . Der empfindende Mensch fühlt sich in Alles, fühlt Alles aus sich heraus, und druckt darauf sein Bild, sein Gepräge." Diese Art der Einfühlung galt Herder als die wichtigste Art, Wirklichkeit zu erfassen. Es war seine eigene Art, die Welt zu verstehen und auszudeuten. Er war auch bereit, dieser Einfühlung einen Wirklichkeitswert zuzuerkennen. Aber in Hinblick auf das andere Verfahren Schopenhauers ist nicht zu vergessen, daß der der Einfühlung von Herder zugebilligte Wirklichkeitswert nur ein menschlicher ist, auf einem Glauben beruhte und nicht unbedingt gilt. „Aber wie?", so schreibt er, „ist in dieser ‚Analogie zum Menschen' auch Wahrheit? Menschliche Wahrheit gewiß, und von einer höhern habe ich, so lange ich Mensch bin, keine Kunde." Gerade das, was Schopenhauer durch die Übertragung des Willensbegriffes auf die Natur erreichen wollte, eine Erkenntnis des Wesens der Dinge als solcher, lehnt Herder für die Einfühlung ab. Auch in ihr ist Wahrheit, aber nur menschliche Wahrheit, nicht unbedingte[1]).

Schopenhauer wendet die von Herder geschilderte Einfühlung in das Metaphysische. Bei ihm wird zur behaupteten Wirklichkeit, was bei Herder nur Ausdruck einer Erkenntnis-

---

[1]) Herders Werke a. a. O. Bd. 8 S. 169 f.

weise gewesen war. Wer, so schreibt er in seinem Hauptwerke, die Eigentümlichkeit des Willens als inneren Erlebnisses erfaßt habe, „dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntniß des innersten Wesens der gesammten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinungen überträgt, die ihm nicht wie seine eigene, in unmittelbarer Erkenntnis neben der mittelbaren, sondern bloß in letzterer . . gegeben sind". Man werde dann den Willen nicht nur in „Menschen und Thieren" finden, sondern auch in der Kraft, „welche in der Pflanze treibt und vegetirt", der Kraft, „durch welche der Krystall anschießt, welche den Magnet zum Nordpol wendet . . . . ja, zuletzt sogar in der Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt". In jener Eingangsstelle der Abhandlung vom Erkennen und Empfinden hatte sich Herder ganz ähnlicher Schilderungen bedient. „Schwere scheint uns ein Sehnen zum Mittelpunkte, zum Ziel und Ort der Ruhe", so schreibt er dort, „der große Magnetismus in der Natur, der anziehet und fortstößt, ist lange als Seele der Welt betrachtet worden." Herders Gefühlserkenntnis und Schopenhauers Willenserkenntnis schlagen also dasselbe Verfahren ein. Nur herrscht bei Schopenhauer größere metaphysische Zuversicht. Das Erkannte ist bei beiden im Grunde dasselbe. Wie ich neben dem begrifflichen Erkennen mein eigenes Dasein als ‚Gefühl', als ‚Willen' erfasse, so verlege ich dasselbe ‚Gefühl' und denselben ‚Willen' in das, was meinem Erkennen als Außenwelt erscheint, und nehme an, daß diese ‚Außenwelt' ihr Dasein ebenso erfaße, wie ich mein eigenes; ja daß das von der Außenwelt ‚gewollte', ‚gefühlte' Dasein mit meinem, ‚gewollten', ‚gefühlten' Dasein ein und dasselbe sei[1]).

Rein sprachlich ist es für diese Gemeinsamkeit der Auffassung übrigens auch kennzeichnend, daß Schopenhauer der Willenserkenntnis eine Erkenntnis von außen entgegen stellt, die nicht über „Namen und Bilder" hinauskomme. Ebenso hatte sich in engstem Anschluß an Herder Goethe ausgedrückt, wenn er statt des „Willens" „Gefühl"

---

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 130 f. Vgl. Herders Werke a. a. O. Bd. 8 S. 169 f.



setzend, Faust bekennen ließ: „Gefühl ist Alles, Name ist Schall und Rauch“[1]).

Es ist bei dieser Gemeinsamkeit der Weltauffassung und ihrer Erkenntnis wohl verständlich, daß Herder, wie alle Philosophie mystischer Richtung, dort auf demselben Wege wandelt, wo Schopenhauer irrtümlich glaubte, „die eigentliche Originalität“ seiner Lehre zu sehen, „wodurch sie durchaus im Gegensatz steht mit allen früheren Versuchen, und von Grund aus die Methode der Untersuchung ändert.“ Diese Grundlage seiner Philosophie spricht Schopenhauer aus durch den Satz: „Aus dir sollst du die Natur verstehn (*Γνωϑι σαυτον*), nicht dich aus der Natur. Das ist mein revolutionäres Princip.“ Nach der alten neuplatonischen Lehre sollte der „Makrokosmos“ aus dem „Mikrokosmos“ verstanden werden. Des Menschen „eigenes Inneres giebt ihm den Schlüssel zur Welt“. Nur aus der Voraussetzung solcher mystisch-neuplatonischer Erkenntnisweise erklären sich eine Reihe merkwürdiger Jugendgedichte Herders, in denen er die eigene Seele zum Grunde des Weltalls stempelt, bisweilen auch diese seelische Weltkraft sich zu der nächtlichen Erscheinung eines Weltgeistes verdichten läßt.

„Dich bet' ich an o Seele!
. . . . Aus der Tiefe, dir
aus dem Abgrund webt sich Weltengebäu und sinnst und tastest zum Saume des Ends hinan!“

Hier war in mystischer Schau als wirklich dargestellt, was Schopenhauer von den Grundlagen seiner Philosophie aus fordert[2]).

Schopenhauer nannte die Erkenntnis der Welt als Willen „die philosophische Wahrheit *κατ' εξοχην*“. Er wollte damit ausdrücken, daß durch die Willenserkenntnis allein die philosophisch wichtige Seite der Welt, die Welt als ‚Ding an sich‘ erkannt werde. Hier scheiden sich Herders und Schopenhauers Wege. Die Gleichsetzung des Gefühls mit

---

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 118.

[2]) Schopenhauers Nachlaß hg. von Grisebach Bd. 4 S. 342. § 636. Vgl. ebd. S. 116 § 147. — Herders Werke a. a. O. Bd. 29 S. 323.

dem ‚Dinge an sich‘ hat Herder nicht vollzogen. Die Ursache war, daß Schopenhauer hier Kantischen Anregungen folgte, und zwar denselben Anregungen, die Herder grundsätzlich von sich wies. Herder hielt die Lehre von dem Dinge an sich für einen Mißgriff. Ausdrücklich hatte er daher die Gefühlserkenntnis der Welt als eine rein menschliche bezeichnet. Eine andere Erkenntnis sei uns überhaupt verschlossen. Schopenhauer dagegen setzte den ‚Willen‘ schlechtweg mit dem Kantischen ‚Dinge an sich‘ gleich[1]).

Daß aber der Tatbestand, von dem Schopenhauers Willensbegriff ausging, derselbe war mit dem Tatbestande, den Herder mit dem Begriff des Gefühls bezeichnete, dafür sei noch ein kennzeichnender Beleg gebracht. Das uns „unmittelbar bekannte innerste Wesen“ unserer selbst, das Schopenhauer mit dem Namen des Willens belegt, ist gegenständlich nicht erfahrbar. Wir können „uns unserer selbst an uns selbst und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens“, so schreibt Schopenhauer, schlechterdings nicht bewußt werden. „Sobald wir, um es zu versuchen, in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach Jenen richten, einmal völlig besinnen wollen; so verlieren wir uns in eine bodenlose Leere . . und indem wir so uns selbst ergreifen wollen, erhaschen wir, mit Schaudern, nichts, als ein bestandloses Gespenst.“ Ganz ähnlich hatte sich Herder in der von Schopenhauer durchgearbeiteten Metakritik über diesen Gegenstand geäußert. Gegenständliche Selbsterkenntnis müßte „Wahnbild“, „dichte, dunkle Wolken um uns“ sein. Wir erkennen uns nur in den „Wirkungen unseres Daseins“, nur „in dem, was wir vermögen“, „Über dies Dünken, aber gewiße Dünken, geht alle unser Denken, eigne Existenz betreffend, nicht hinaus“[2]).

---

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 122. — Herders Werke a. a. O. Bd. 21 S. 173 S. 300.

[2]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1. S. 327 Anm. — Herders Werke a. a. O. Bd. 21 S. 151 f. Vgl. S. 152 f. Vgl. auch Goethes 'Zahme Xenie':

'Niemand kann sich selber kennen,
Sich von seinem Selbst-Ich trennen;

Mit dieser Lehre und der Erfassung des Willens als wirkender Lebensmacht des Menschen hängt es zusammen, daß Herder wie Schopenhauer auf das triebhafte aber sichere Zukunftsbewußtsein des Menschen, namentlich dessen, der große Aufgaben zu erfüllen hat, hinweisen und mit diesem Triebe Zukunft enthüllende Träume in Zusammenhang bringen. „Es gibt etwas Weiseres in uns," schreibt Schopenhauer „als der Kopf ist. Wir handeln nämlich, bei den großen Zügen, den Hauptschritten unsers Lebenslaufes nicht sowohl nach deutlicher Erkenntniß des Rechten, als nach einem innern Impuls, man möchte sagen Instinkt, der aus dem tiefsten Grunde unsers Wesens kommt . . Vielleicht steht jener innere Impuls unter uns unbewußter Leitung prophetischer, beim Erwachen vergessener Träume, . . in Folge welcher z. B. der zu großen Leistungen einer bestimmten Art Berufene Dies von Jugend auf innerlich und heimlich spürt und darauf hinarbeitet, wie die Bienen am Bau ihres Stocks." Diese Anlagen aber, wie sein Wesen überhaupt, erkennt der Mensch nicht „in abstracto", sondern im Rückblicke auf die Lebenserfahrungen, die er mit sich selber gemacht hat[1]).

Herder macht dieselbe Beobachtung. Er widmet ihr ein Gedicht, in dem sich das Vorgefühl der eigenen Zukunft zu dem Bilde eines „Genius der Zukunft" verdichtet. Auch hier spielen die Erfahrungen des eigenen Lebens die entscheidende Rolle. „Vom dunkeln Meer vergangener Thaten steigt ein Schattenbild in die Seel' empor! Wer bist du, Dämon! Kommst Du leitend mein Lebensschiff in die Höh' dort auf!" Zur Erklärung dieses Gedichtes fügt Herder hinzu, er glaube „aus langen innigen Bemerkungen seiner Seele, daß aus der Summe der vergangenen Lebenserfahrungen im Grunde des Gemüths gewiße Resultate,

---

Doch probier' er jeden Tag,
Was nach außen endlich, klar,
Was er ist und was er war,
Was er kann und was er mag.'

(Jubiläums-Ausgabe Bd. 4 S. 100 f.)

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 4 518. Vgl. Bd. 2 S. 397 f.

Axiome des Lebens liegen bleiben, die in schnellen oder ganz ungewißen Verlegenheiten, wo die kalte Vernunft nicht oder falsche Rathgeberin ist, wie Blitze auffahren, und dem, der ihnen treu folgt, sehr sichre Fackeln seyn können, wo sonst Alles dunkel wäre". Er bringt diese Erlebnisse ferner in Zusammenhang mit den „Weissagern, Traumgöttern, Orakeln" und ist davon überzeugt, daß „fast kein großer Mann da ohne gewesen, oder zum Ziel gelanget sei". Ja er glaube noch sehr viel mehr[1]).

Der Mensch, der seine Aufgaben hat, steht unter dem Einfluß der hinter ihm wirkenden Lebensmacht, des „Willens", der ihm die Wege weist und dessen Richtung er aus seinen vergangenen Erfahrungen mit sich selbst erkennt. Ganz in dem später von Schopenhauer ausgesprochenen Sinne sieht Herder in einem anderen Gedichte die Geister seines späteren Schicksals, die den großen Kehrreim des Gedichtes aussprechen: „Wir werden seyn wie wir waren!" der Charakter des Menschen ist unveränderlich und darum sind es auch seine Lebenswege[2]).

Es lohnt sich, diese Verwandtschaft zwischen Herders und Schopenhauers Philosophie noch an einem anderen Beispiele zu betrachten. Schopenhauer schreibt: „Die Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher . . das Wort Ich beide einschließt, ist der Weltknoten und daher unerklärlich". Dieser „Weltknoten" findet sich bei Herder in der Redewendung wieder, daß der Mensch ein „Bürger zweier Welten" sei: einerseits Bürger der Wahrnehmungswelt kraft seiner Sinneswerkzeuge und zergliedernden Erkenntnis; anderseits Bürger der Innenwelt kraft seines Gefühls. Diese Innenwelt aber war von Herder, wenn sie auch nicht mit demselben Anspruch auf metaphysische Wirklichkeit wie bei Schopenhauer auftrat, so doch ebenso weltumfassend gedacht wie Schopenhauers Welt als Wille. Und auch für Herder bestand die von Schopenhauer behauptete rätselhafte ‚Identität' der Gefühls- oder Willenswelt einerseits und der Erkenntniswelt anderseits.

---

[1]) Herders Werke Bd. 29 S. 322.

[2]) Herders Werke a. a. O. Bd. 29 S. 341 f.

Indem der Mensch ein Bürger zweier Welten ist, ist er im Grunde Bürger einer Welt, die nur ein zwiefaches Antlitz zeigt. In dem Gefühle erkennt der Mensch Kraft von innen. Mit seinen Sinneswerkzeugen erkennt er die Wirkungen der Kraft von außen. Daher kommt es, daß wir uns getrieben fühlen, stets das eine mit dem anderen zu verbinden, in dem „großen Schauspiel würkender Kräfte“ überall Ähnlichkeit mit uns zu fühlen, alles mit unserer Empfindung zu beleben [1]).

Daraus geht schon hervor, daß Herder ebensowenig wie Schopenhauer zwischen Geist und Stoff einen Zwiespalt erkennt. Beide ersetzen den Begriff des ‚Geistes‘ durch einen anderen, dem eigentlichen Wesen und Ursprunge des menschlichen Bewußtseins angepaßteren: Herder durch den Begriff des ‚Gefühls‘, Schopenhauer durch den des ‚Willens‘. Auch den Begriff ‚Stoff‘ ersetzen beide durch einen anderen: Herder durch den Begriff der ‚Kraft’, die aus der Wirkung erkannt wird; Schopenhauer durch den der ‚Kausalität“ die die Kraft voraussetzt. Und beide setzen dann ‚Kraft’ und ‚Gefühl‘, oder ‚Kausalität‘ und ‚Willen‘, als ein und dasselbe. Herder spricht diese Gleichsetzung, zurückhaltend, als eine Vermutung aus. Schopenhauer verkündet sie mit der vollen Sicherheit seiner metaphysischen Überzeugung.

Schon in seiner Besprechung von Kants „Träumen eines Geistersehers“ deutet Herder an, daß der Unterschied von Körper und Geist in dem Begriffe der Kraft zu überbrücken sei. Und in der Schrift vom Erkennen und Empfinden schreibt er: „Ich weiß noch nicht, was Material oder Immaterial sei? glaube aber nicht, daß die Natur zwischen beiden eiserne Bretter bevestigt habe“. In demselben Sinne schreibt Schopenhauer: der „Gegensatz zwischen Geist und Materie“ sei „grundfalsch“; vielmehr gäbe es „in Wahrheit weder Geist noch Materie“. Für beide Denker sind „Kraft“, „Leben“, „Gefühl“, „Wille“ ein und dasselbe [2]).

Für Herder wie für Schopenhauer ist ‚Materie‘, ‚Kau-

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Grisebach Bd. 3 S. 161. — Herders Werke a. a. O. Bd. 8 S. 169.

[2]) Herders Werke Bd. 1 S. 128 Bd. 8 S. 193. — Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 5 S. 111.

salität', ,Kraft' einerseits, ,Wille', ,Gefühl' anderseits ein und dasselbe: nur auf verschiedene Weise erkannt. Und zwar gilt das nicht nur im allgemeinen, sondern für jede Ausprägung des Stoffes oder Willens im besonderen.

Die äußere Form des Körpers ist in Herders Naturbetrachtung eine unmittelbare Auswirkung des in dem Körper waltenden Lebens. Darum läßt sich umgekehrt dieses waltende Leben aus der äußeren Gestalt seines Körpers erkennen.

Diese Lehre Herders kehrt in tiefsinniger metaphysischer Ausgestaltung bei Schopenhauer wieder. Man glaubt Herder zu hören und darf angesichts der Tatsache, daß Schopenhauer Herders ,Ideen' kannte, in der Tat eine unmittelbare Anlehnung an Herders Ideen vermuten, wenn Schopenhauer in seinem Hauptwerke schreibt: der „Unterschied zwischen Mensch und Tier ist äußerlich ausgedrückt durch die Verschiedenheit des Verhältnisses des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Thieren sind beide noch ganz verwachsen: bei allen ist der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen: selbst bei den oberen sind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eines, als beim Menschen, dessen Haupt dem Leibe frei aufgesetzt erscheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend". Über diese Zusammenhänge hatte sich Herder in einem berühmten Abschnitte seiner „Ideen" ausführlich erklärt, und zwar fast in genau derselben Sprache. Die Lehre von dem „Verhältnisse des Geschöpfs zur horizontalen und perpendikularen Kopfstellung und Bildung" hatte Herder als ein ihm eigentümliches Lehrstück seiner Naturphilosophie dabei besonders betont. „Je mehr das Haupt und der Körper eines Thiers eine ungetrennte horizontale Linie sind, desto weniger ist bei ihm zum erhöhteren Gehirn Raum, desto mehr ist sein hervorspringender, ungelenkiger Rachen das Ziel seiner Wirkung . . . je mehr sich der Körper zu heben und sich das Haupt vom Gerippe hinaufwärts loszugliedern strebt, desto feiner wird des Geschöpfs Bildung[1])."

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 209. Vgl. Herders Werke a. a. O. Bd. 13 S. 133, 135, 120, sowie den ganzen Abschnitt S. 115 ff. und besonders S. 132 ff. Jahrbuch d. Schopenhauer-Gesellschaft Bd. 4 S. 156 f.

Schopenhauer leitete aus eben dieser ursprünglichen Herderschen Lehre die nicht minder berühmte Folgerung von dem Bau der Körperteile als „Sichtbarmachung des Willens“ her. Die Verdauungswerkzeuge sind sichtbar gewordener Hunger, die Geschlechtswerkzeuge sichtbar gewordener Fortpflanzungstrieb usw. — Ganz ähnlich hatte Herder in jenem Zusammenhange geschrieben: „Alle äußere Form der Natur ist Darstellung ihres inneren Werks“. Dieses innere Werk ist die dem Werk innewohnende „Kraft eines Lebens“. Sie wohnt in dem Körper „nicht wie in einer Schachtel“ sondern „charakteristisch und energisch ausgedrückt in seinen Gliedern“[1]).

Auch sonst wird man in Herders und Schopenhauers Naturbild auffallende Ähnlichkeiten finden. Auf eine dieser Ähnlichkeiten sind wir schon eingegangen. In offenbarer Anlehnung an Herders „Ideen“ bewundert Schopenhauer genau wie dieser den Lauf der Planeten, die Drehung der Erde, die Neigung der Erdachse, die Verteilung des festen Landes und des Meeres, die Luftschicht um die Erde, Wärme usw. als ahnungsvolle Anbequemung an die kommenden Geschlechter lebender Wesen. Und wie Herder das Alles erklärt hatte aus einer in der Welt wirkenden einheitlichen göttlichen Lebenskraft, so erklärt es Schopenhauer aus der Einheit des lebendigen Weltwillens[2]). —

An Herders Naturphilosophie in den siebziger Jahren darf man denken, wenn Schopenhauer auf die Rolle der „Polarität“ in der Philosophie der Romantik hinweist und in Anziehung und Abstoßung einen „Grundtypus fast aller Erscheinungen der Natur, vom Magnet und Krystall bis zum Menschen“ erkennt. Auch hier folgte Schopenhauer durch Vermittelung der Schellingschen Schule und durch Goethes Vermittelung ursprünglich Herderschen Spuren. Herder war es gewesen, der schon zwei Jahrzehnte vor Schelling und der Philosophie der Romantik Anziehung und Ab-

---

[1]) Herders Werke a. a. O. Bd. 22 S. 85 f.

[2]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 191. Vgl. Herders Werke a. a. O. Bd. 13 S. 25 ff.

stoßung, Entzweiung und Versöhnung als einen immer wiederkehrenden „Grundtypus" durch alles irdische, sonderlich das lebendige Geschehen verfolgte. Und kennzeichnend ist, daß er dabei ebenso wie später Schopenhauer an jenen ‚griechischen Weisen' Empedokles anknüpfte, der zuerst von *φιλια* und *νεικος* gesprochen hatte[1]). —

An Herder wird man erinnert, wenn Schopenhauer jenen freilich auch sonst im achtzehnten Jahrhundert öfter berührten Vorgang schildert, den Herder als „Emporläuterung" zu bezeichnen pflegte: den Kampf der höheren mit der niederen Lebensstufe, bei dem das höhere Lebewesen das niedere in sich aufnimmt. Wie einst Herder, verfolgt Schopenhauer diesen Läuterungsvorgang durch alle Erscheinungen des Lebens[2]).

Ganz im Sinne Herderscher Naturbetrachtung war es, wenn Schopenhauer die „allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erscheinungen sich wiederfindet", als ein Hauptstück der Naturphilosophie hervorhebt und die ‚Stufenfolge' der Natur mit einer ‚Pyramide' vergleicht, ‚deren Spitze der Mensch ist'. Auch hier gedenkt Schopenhauer Herders nicht, sondern nur der französischen Tierkunde und der Naturphilosophie der Schellingianer. Doch hatten diese letztere erst an Herder angeknüpft. Schon in den siebziger Jahren hatte Herder diese „Analogie von der Kreatur zu uns" als seine eigentümliche Art, die Welt zu betrachten, kundgegeben und dann in den „Ideen", die Schopenhauer gelesen hat, diesen Gegenstand, und zwar genau so, wie Schopenhauer ihn schildert, mit großer Ausführlichkeit dargestellt[3]). —

Über die eigentliche Naturphilosophie hinaus geht bereits die von Schopenhauer vorgetragene Unterscheidung des Menschen von dem Tiere, die nicht nur in der Sache

---

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 171, Bd. 4 S. 44 f. Herders Werke a. a. O. Bd. 8 S. 169 f. Bd. 9 S. 536 ff. Bd. 15 S. 305.

[2]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 172 f. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft Bd. 4 S. 152. — Herders Werke a. a. O. Bd. 15 S. 290 u. ö.

[3]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 182. Bd. 2 S. 553. — Herders Werke a. a. O. Bd. 8 S. 170 Bd. 13 S. 72 ff.

sondern auch in dem Wortlaute der von Herder angegebenen Unterscheidung gleicht. „Die Möglichkeit der sich äußernden Freiheit“, so schreibt Schopenhauer, „ist der größte Vorzug des Menschen, der dem Thiere ewig abgeht, weil die Besonnenheit der Vernunft . . Bedingung derselben ist. Das Thier ist ohne alle Möglichkeit der Freiheit . . Mit eben der Nothwendigkeit daher, mit welcher der Stein zur Erde fällt, schlägt der hungerige Wolf seine Zähne in das Fleisch des Wildes.“ Die Schilderung erinnert so lebhaft an Herders Abhandlung über den Ursprung der Sprache, daß man versucht ist, sie für eine aus der Erinnerung stammende Entlehnung Schopenhauers zu halten. Herder hatte in jener Abhandlung genau wie Schopenhauer als die hervorragendste Eigenschaft des Menschen den „Vorzug der Freiheit“ bezeichnet; er hatte wie Schopenhauer als Bedingung dieser Freiheit die „Besonnenheit“ genannt, und wie Schopenhauer die Besonnenheit mit der Vernunft eins gesetzt. Wie Schopenhauer hatte Herder dem Tiere die Möglichkeit der Freiheit abgesprochen. Und wenn Schopenhauer das tierische Verhalten mit dem Steine, der auf die Erde fällt, vergleicht, so spielt Herder auf denselben Vergleich an, wenn er in jenem Zusammenhange schreibt, daß der Mensch im Gegensatze zu dem Tiere „auf keinen Punkt blind fällt und blind liegen bleibt“. Das Bild ist von dem fallenden Steine genommen. Endlich, wenn Schopenhauer als Beispiel den hungerigen Wolf anführt, der seine Zähne in das Fleisch des Wildes schlägt, so stammte auch dieses Bild von Herder, der in jenem Zusammenhange ebenfalls den „hungrigen, witternden Wolf“ gebracht hatte, der sich über das Tier herstürzt. Der Gedanke, daß hier eine von Schopenhauer vielleicht nicht bemerkte, jedenfalls nicht genannte Entlehnung stattgefunden hat, wird dadurch noch bekräftigt, daß Schopenhauer an einer anderen Stelle desselben Werkes wiederum ganz wie Herder, ja mit einer an Herder anklingenden Sprachbildung, die „Besonnenheit“ des Menschen mit seinem „komplicirten, vielseitigen, bildsamen, höchst bedürftigen und unzähligen Verletzungen ausgesetzten Wesen“ in Zusammenhang bringt. Eben dieser Zusammenhang war

einer der Hauptpunkte in Herders Abhandlung über den Ursprung der Sprache gewesen. Vollends gesichert aber wird die hier zutage tretende Abhängigkeit dadurch, daß Schopenhauer an einer dritten Stelle, genau wie Herder in der Abhandlung über den Ursprung der Sprache als das unterscheidende Merkmal des Menschen vor dem Tiere den Besitz der Sprache hervorhebt, deren das Tier schlechterdings nicht fähig sei, und zwar nicht etwa, weil ihm Sprachwerkzeuge fehlten, sondern weil ihm die Besonnenheit und damit die Vernunft fehlt. Alles das findet man nicht nur mit denselben Gründen, sondern auch mit denselben Ausdrücken in Herders Abhandlung über die Sprache dargestellt[1]).

Es ist eigentümlich, daß Schopenhauer, dessen Naturbild dem Herderschen so verwandt ist, und der sich an Herder gerade da besonders eng anschließt, wo vermittelst der Sprache Herders Naturphilosophie in die Geschichtsphilosophie umbiegt, doch in seinem Geschichtsbilde schlechterdings verneint, was Herder bejaht. Gegen Herder selbst und nicht nur gegen die Hegelianer scheint sich Schopenhauer zu wenden, wenn er über die „beliebten Theorien unsrer so nüchtern lächelnden Optimisten“ schilt „vom „„stätigen Fortschritt der Menschheit zum Bessern““, wozu sie die deplorable Geschichte des bipedischen Geschlechts verdrehen möchten“, und an anderer Stelle gegen „unsre hochgebildeten Rationalisten“ angeht, die da behaupten, „wir werden in stetigem Fortschritt, von Stufe zu Stufe, uns zu immer größerer Vollkommenheit erheben“. Ähnliche Gedanken wie die von Schopenhauer angegriffenen, auch im Ausdruck ähnlich, hatte lange vor den Hegelianischen „Rationalisten“ als ihr bedeutendster Vorgänger Herder in seinen „Ideen“ ausgesprochen. Schopenhauers eigene Auffassung, daß die Geschichte das darstellen solle, „was immer ist und nie wird“, nicht aber das, „was immer wird und nie ist“, war der Geschichtsphilosophie der Ideen Herders, die

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 478, 180 f. 47. — Herders Werke a. a. O. Bd. 5 S. 28, 34 ff.

das ewige unvollendete Werden des Menschengeschlechts schildern, in der Tat straks entgegengesetzt[1]).

Sieht man jedoch näher zu, so findet man zwar nicht in Herders „Ideen", wohl aber in der geistvollen kleinen Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte" hier und da zerstreut allerlei Gedanken, die nahe an Schopenhauers Geschichtsauffassung heranstreifen. In einem Entwurfe zu jener Schrift schreibt Herder wörtlich: „Das Menschliche Herz ist an Neigungen, so wie der Geist an Fähigkeiten sich immer gleich geblieben, und . . nur immer Mensch gewesen" und in der abschließenden Fassung der Schrift führt er das näher aus, indem er ausdrücklich gegen die falsche Geschichtsauffassung einer „Berechnung von Vollkommenheit in der Welt" vorgeht, und noch einmal betont, daß „wahrscheinlich immer Mensch Mensch bleibe, nach der Analogie aller Dinge nichts als Mensch". Dennoch steht Herder auch hier nicht ohne weiteres auf dem gleichen Boden mit Schopenhauer. Ist für ihn die Geschichte auch keine „Vervollkommnung", so ist sie für ihn doch „Fortgang". Der Mensch bleibt dabei zwar immer Mensch und in seinen Anlagen derselbe. Aber die Entwickelung dieser Anlagen ist der größten Mannigfaltigkeit fähig. Im Grunde sich stets gleich bleibend, bringt das Menschentum im Wechsel seiner geschichtlichen Lage stets neue Ausprägungen seines Wesens hervor, und die vielfältigsten Möglichkeiten menschlicher Art treten im Laufe der Geschichte nach einander als Wirklichkeiten zu Tage[2]).

Und nun macht Herder eine eigentümliche Bemerkung, die das besondere Verhältnis zwischen seiner eigenen und Schopenhauers Geschichtsauffassung beleuchtet. Er nennt

---

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 5 S. 624 § 298 a. S. 398. Bd. 2 S. 205. Werke hg. von Grisebach Bd. 3 S. 633.

[2]) Herders Werke a. a. O. Bd. 5 S. 587. — Von dem Standpunkte seiner eigenen Philosophie aus weist Schopenhauer, umgekehrt darauf hin, dass man mit der „historischen" Betrachtung nichts anfangen könne, wenn man auf die „metaphysische" ausgeht. Von diesem Standpunkte aus ist das „Metaphysische" die „Idee" selbst, das „Historische" dagegen nur die belanglose und „zufällige Form der Erscheinung der Idee". Werke hg. von Grisebach Bd. 1. S. 248 f.

nämlich die Betrachtung des sich immer gleichbleibenden Wesens im Menschen die „metaphysische", dagegen die Betrachtung jener fortschreitenden Verschiedenheit der Ausprägung die eigentlich „historische" und weist ausdrücklich darauf hin, daß man mit der „metaphysischen" Betrachtung nichts anfangen könne, wenn man auf die „historische" hinauswolle [1]).

Das Verhältnis zwischen Herders und Schopenhauers Geschichtsauffassung würde nach diesem Worte Herders dahin zu bestimmen sein, daß Schopenhauer die „metaphysische" Betrachtung der Geschichte als die einzig wertvolle ansieht, ihre „historische" Betrachtung aber als wertlos ablehnt; Herder dagegen gerade der „historischen" Betrachtung der Geschichte seine besondere Aufmerksamkeit widmet, und eher geneigt war, die ‚metaphysische' abzulehnen, über die er gelegentlich schrieb: es sei sonderbar, daß die Metaphysiker ‚auch in der Geschichte keine Geschichte wollen und sie mit dreister Stirn so gut als aus der Welt läugnen'. — Die Verschiedenheit in der philosophischen Grundrichtung der beiden Männer kommt an diesem Punkte besonders scharf zum Ausdruck [2]).

Doch liegen auch hier die Verhältnisse nicht ganz so einfach. Für Schopenhauer ist der ‚metaphysische' Gehalt der Geschichte einer künstlerischen Erfassung fähig wegen der in ihr waltenden immer gleichen ‚Idee' der Menschheit.

[1]) Herders Werke a. a. O. Bd. 5 S. 587, S. 557 f. Schopenhauer vertritt eine ähnliche Auffassung der Geschichte, wie sie Herder an manchen seiner Zeitgenossen, z. B. an David Hume, bekämpfte. So schreibt Hume: ‚Mankind are so much the same in all times and places, that history informs us of nothing new or strange in this particular. Its chief use is only to discover the constant universal principles of human nature'. (Hume's Philosophical Works Bd. 4, Edinburgh 1826.) — Vgl. dazu Schopenhauer: ‚Die wahre Philosophie der Geschichte besteht in der Einsicht, daß man .. stets nur dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute dasselbe treibt wie gestern und immerdar .. Das Identische und bei allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes'. (Werke hg. von Deussen Bd. 2 S. 506.)

[2]) Briefe Herders an Hamann hg. von Otto Hoffmann S. 212.

Er äußert sich darüber so: „Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geschichte den Menschen kennen; jedoch öfter die Menschen als den Menschen“. Beide gäben mehr äußere Tatsachen, „als daß sie in das innere Wesen des Menschen tiefe Blicke tun ließen. Indessen bleibt auch dieses letztere keineswegs von ihnen ausgeschlossen: jedoch, so oft es das Wesen der Menschheit selbst ist, das in der Geschichte, oder in der eigenen Erfahrung sich uns aufschließt; so haben wir diese, der Historiker jene schon mit künstlerischen Augen, schon poetisch, d. h. der Idee, nicht der Erscheinung, dem innern Wesen, nicht den Relationen nach aufgefaßt“[1]).

Für die Verwandtschaft zwischen Herder und Schopenhauer ist diese Stelle schon deshalb sehr bemerkenswert, weil sie das ausspricht, was Herder tatsächlich in der Geschichte gesucht hatte, unbeschadet des schon hervorgehobenen Gegensatzes zwischen Herders und Schopenhauers Geschichtsauffassung. Herder suchte in der Geschichte nicht den Ablauf der einzelnen Tatsachen, sondern er suchte aus ihr zu erkennen, was Schopenhauer fordert, das Wesen der Menschheit, die „Humanität“.

Dieser gemeinsamen Grundanschauung der beiden Denker gegenüber darf freilich nicht übersehen werden, daß Schopenhauer den Wert darauf legte, daß das Wesen der Menschheit ‚metaphysisch‘ immer dasselbe bleibe; Herder dagegen darauf, daß das Wesen der Menschheit ‚historisch‘ immer umgewandelt werde. Von dem Standpunkte seiner eigenen ‚Ideenlehre‘ aus glaubte Schopenhauer, daß einer künstlerischen Erfassung in der Geschichte nur die ‚metaphysische Idee‘ des immer gleichen Menschentums fähig sei. Herder dagegen suchte von dem Standpunkte seiner Philosophie eine künstlerische Erfassung auch des einzelnen als solchen und damit des sich geschichtlich entwickelnden Menschentums durchzuführen.

Zudem findet sich Schopenhauer gelegentlich in Widerspruch zu dem Begriffe der ‚Humanität‘ überhaupt. Im Zusammenhange mit dem Begriffe menschlicher Vollkommen-

---

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 288.

heit verwirft er die Verwendung des ‚Humanitäts'begriffs als eines sittlichen Maßstabes. Das Streben nach „vollkommener Menschheit“ zu einem Grundgesetz sittlichen Handelns zu erheben, erschien ihm als „bloßer Wortkram“. Es heiße nichts anderes als: „Die Menschen sollen seyn wie sie seyn sollen“. Man bewege sich damit im Kreise. Herder freilich hatte die „Humanität“ in einem etwas anderen Sinne verstanden, nämlich als eine unbegrenzte Zahl von Möglichkeiten, die in der Menschheit liegen, und die sie nach und nach im Laufe ihrer geschichtlichen Entwickelung verwirklicht. Für jeden einzelnen war sein Lebensziel der „Humanität“ eine Entwickelung der in ihm steckenden besonderen Anlagen gewesen. Der Mensch soll nicht sein, was er sein soll, sondern was er sein kann; er soll die Ausprägung der ‚Humanität' erreichen, deren er fähig ist [1]).

Schopenhauer nennt den Geschichtsforscher, der in dem geschichtlichen Ablaufe der Ereignisse die „Idee“ der Menschheit aufsucht, einen Künstler. In dieser Betonung der „Idee“ als Gegenstandes künstlerischer Schau ist Schopenhauers Philosophie nahe mit Herders Lehre von dem Schönen verwandt.

In der Kalligone hatte Herder geschrieben: „Jede nicht ganz misbildete und verworrene Gestalt trägt eine Idee mit sich, die ihr Wesen ausdrückt, was sie seyn soll . . „„Siehe in jedem Gegenstande die Idee desselben““ saget die Kunst dem Künstler. Der idealische Mensch siehet sie allenthalben; der idealische Künstler macht sie in jeder Gestalt sichtbar“. Diese „Idee“ war für Herder eine Darstellung des in dem einzelnen Wesen wirkenden eigentümlichen Lebens von dem Ziele aus gesehen, zu dem dieses Leben hinstrebt. — Noch „wesenhafter“ sieht in Herders Augen der „Idealische“ Künstler, dem „die Natur jene glückliche Gabe gegeben hat, im Einzelnen den Grund zu sehen, der die ganze Gattung bezeichnet . . Freudig staunt man, wenn man im Anschaun des Allgemeinen im Besondern zwischen beiden die Grenze sucht und sie kaum findet [2]).

---

[1]) Ebd. Bd. 1 S. 503, doch vgl. auch S. 265.

[2]) Herders Werke Bd. 22 S. 296 f. Vgl. S. 298.

Diese „idealische“ Schau bildet den Mittelpunkt der „Ideenlehre“ Schopenhauers. Auch für ihn wirkt ein Gegenstand schön dadurch, daß er als einzelnes Ding, „durch das sehr deutliche, rein bestimmte, durchaus bedeutsame Verhältniß seiner Teile die Idee seiner Gattung rein ausspricht und durch die in ihm vereinigte Vollständigkeit allen seiner Gattung möglichen Äußerungen die Idee derselben vollkommen offenbart, so daß es dem Betrachter den Übergang von dem einzelnen Ding zur Idee . . sehr erleichtert“. — Daneben aber erkennt Schopenhauer auch die Schönheit an, die Herder als „Idee“ im Unterschiede vom „Ideal“ kennzeichnete, indem er anerkennt, daß unbeschadet der in ihm sich ausdrückenden „Gattungsidee“ dennoch „jedes Ding seine eigenthümliche Schönheit“ habe. Das gilt namentlich von der Gestalt des Menschen, bei dem „der Charakter der Gattung und der des Individuums auseinandertreten, so daß . . jeder Mensch gewissermaßen eine ganz eigenthümliche Idee darstellt“. Freilich fügt Schopenhauer hinzu, daß auch diese eigentümliche „Idee“ nicht als etwas Zufälliges, sondern „als eine gerade in diesem Individuo besonders hervortretende Seite der Idee der Menschheit“ zu betrachten sei: eine Äußerung, die ganz nahe an Herders Lehre von der ‚Humanität‘ und ihren Wandel in der Geschichte heranstreift[1]).

Im übrigen ist für Schopenhauer wie für Herder die ‚Idee‘ des Gegenstandes das, was aus dem Gegenstande hätte werden können, wenn er sich ganz vollendet hätte. ‚Der Genius‘ schreibt Schopenhauer, sieht in den Dingen „nicht Das, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie sich zu bilden bemühte.‘ Wollte man dies auf den Menschen anwenden, so käme man zu dem Begriffe der ‚Humanität‘, den Schopenhauer selbst als sittlichen Maßstab nicht wahrhaben wollte und der eine so große Rolle in Herders Philosophie spielt[2]).

Der ‚Genius‘ sieht die ‚Idee‘ des Wirklichen. In dem Geiste Herders wie auch im Geiste Goethes, der sich diese

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 284, 265.
[2]) Ebd. Bd. 1 S. 220.

Stelle anstrich, war es, wenn Schopenhauer von dem echten Künstler schrieb, „daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt". Zur Erläuterung hat Schopenhauer dann später noch hinzugefügt: „Die Erfahrung und Wirklichkeit hält dem Intellekt des Künstlers menschliche Gestalten vor, welche, in einem oder andern Theil, der Natur mehr oder minder gelungen sind, ihn gleichsam um sein Urtheil darüber befragend, und ruft so, nach Sokratischer Methode, aus jener dunkeln Anticipation die deutliche und bestimmte Erkenntniß des Ideals hervor[1])."

Diese Auffassung des künstlerischen Sehens findet sich ganz ähnlich bei Herder. Der „idealische" Künstler sieht „in jedem Gegenstande die Idee desselben" und „macht sie in jeder Gestalt sichtbar". Er arbeitet nicht für das „grobe Auge des Vergleichers" die platte körperliche Ähnlichkeit heraus, sondern für das „reinere Auge der Phantasie" das in dem Körper sich ausdrückende geistige Wesen der Gestalt. Diese „ging in die Seele des Künstlers und ward in ihr Idee; eine die Gestalt darstellende Geistes-Echo"[2]).

Herder knüpft an diese Erwägungen einige kennzeichnende Bemerkungen, die sich ähnlich bei Schopenhauer wiederfinden. „Nicht tausend Menschen", so schreibt er, darf der Künstler „zusammenpläcken, um den Geist dieses Menschen wahrzunehmen; vielmehr entfernt er sich, versenkt in ihn, von allen fremden Gestalten." Die bekannte Geschichte, daß Zeuxis aus mehrerem Schönen ein Ideal der Schönheit gesammelt habe, müsse richtig verstanden werden. „Hatte der wählende, der sammlende Künstler kein Ideal des Ganzen in seiner Seele; so konnten ihm einzelne Ideen, wenn sie auch die schönsten waren, dazu nicht helfen . . War aber das Ideal des Ganzen in ihm fest, so wußte er, wozu er sie wählte." Der Künstler des Venetianischen Löwen durfte nicht erst „tausend Löwen sehen und messen. Ein wackerer Löwe genügte ihm. Er durchschaute seine Natur, erfaßte seine Idee und bildete in ihm die Idee des Löwengeschlechts"[3]).

[1]) Ebd. Bd. 1 S. 262, Bd. 2 S. 477.
[2]) Herders Werke Bd. 22 S. 297.
[3]) Herders Werke a. a. O. Bd. 22, S. 297.

Ganz ähnlich äußert sich Schopenhauer: „Sofern wir nun in diesem Thiere seine Idee erkennen, ist es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Thier jetzt vor uns haben, oder seinen vor tausend Jahren lebenden Vorfahr . . die Idee des Thieres allein hat wahrhaftes Seyn und ist Gegenstand wirklicher Erkenntniss". Und an anderer Stelle nimmt er ausdrücklich auf die von Herder angeführte Erzählung von Zeuxis Bezug und urteilt in genau demselben Sinne wie Herder. „Da hat man gemeint," schreibt er, „der Künstler müsse die an viele Menschen einzeln vertheilten schönen Theile zusammensuchen und aus ihnen ein schönes Ganzes zusammensetzen: eine verkehrte und besinnungslose Meinung. Denn woran soll er erkennen, daß gerade diese Formen die schönen sind und jene nicht . . Rein *a posteriori* und aus bloßer Erfahrung ist gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: sie ist immer, wenigstens zum Theil *a priori*": freilich „*a priori*" nicht in dem Sinne des Satzes vom Grunde, sondern in dem Sinne jener künstlerischen Vorwegnahme, die Herder beschrieben hatte[1]).

Das „*A priori*", auf das Schopenhauer hier anspielt, und das auch Herder im Auge hat, ist die dem „idealischen" Künstler selber innewohnende „Idee". Der Künstler, schreibt Herder, sieht in jedem Gegenstande die „Idee", wenn er „mit der reinsten Gestalt seiner selbst" spricht. Weil er in sich selber seine „Idee", d. h. ein Bild der reinsten Ausprägung seines Menschentums trägt, so erkennt er die „Idee", auch in den anderen. Denn auch in ihnen ist ihre „Idee" ihr lauterstes Wesen. Das Geheimnis der künstlerischen Schau wäre demnach zu betrachten als ein Verkehr der Geister, die sich gegenseitig als das erkennen, was sie sein sollen. Schopenhauer bringt das auf den Ausdruck, daß „der Wille, dessen adäquate Objektivation, auf ihrer höchsten Stufe hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind . . Denn nur von Gleichem, wie Empedokles sagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur kann sich selbst verstehen; nur Natur wird sich selbst ergründen: aber auch nur vom Geist

---

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 203, 261 f.

wird der Geist vernommen". So liegt in dem ‚Geistes-Echo' auch bei Herder der Grund für das künstlerische Verständnis der „Idee" des anderen. Es liegt in der naturgegebenen Gemeinschaft der Wesen, dem „allgemeinen Typus, den die Natur in Bildung lebendiger Organisationen nicht zu befolgen scheint, sondern wirklich befolgt". Dieser Typus aber ist für ihn nicht nur äußere Ähnlichkeit, sondern wirklich innere Wesensgemeinschaft, wenn diese Gemeinschaft auch nicht die eigentümliche metaphysische Form von Schopenhauers „Willen" annimmt[1]).

Schopenhauer hatte die ‚Ideen'erkenntnis des Künstlers ganz im Sinne Herders auf ein höheres Maß der ‚Besonnenheit' zurückgeführt, als der Eigenschaft, die den Menschen vor dem Tiere auszeichnet. Er hatte sich dabei auf den Verehrer Herders, Jean Paul, berufen, der seinerseits in der ‚Vorschule der Ästhetik' an Herders Lehre von der Besonnenheit angeknüpft hatte. Die Besonnenheit, von der Schopenhauer hier redet, darf aber nicht in dem Sinne einer begrifflichen und zweckhaften Erkenntnis verstanden werden.

Weil der Künstler die „Idee" unmittelbar anschaulich erfaßt, ist er sich einer Absicht seines Werkes „*in abstracto*" nicht bewußt. „Nicht ein Begriff, sondern eine Idee schwebt ihm vor". Im Gegensatz zu dem eigentlichen Künstler gehen die Nachahmer in der Kunst von dem Begriffe aus. „Sie merken sich, was an echten Werken gefällt und wirkt. Das machen sie sich deutlich, fassen es im Begriff, also abstrakt auf" und ahmen es nach. Sie gleichen „Maschinen, die, was man hinein legt, zwar sehr fein zerhacken und durch einander mengen, aber nie verdauen können, so daß sich die fremden Bestandteile noch immer wieder finden, aus der Mischung hervorsuchen und sondern ließen: der Genius allein gleicht dagegen dem organischen assimilirenden umwandelnden und producirenden Leibe". So weit Schopenhauer[2]).

---

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 263. — Herders Werke Bd. 22 S. 296 f.

[2]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 278, Bd. 2 S. 435.

Zu denselben Ergebnissen kommt von den Grundlagen seiner eigenen Philosophie Herder. Die innere Lebenskraft des schöpferischen Geistes, aus dem auch für ihn die künstlerische „Idee“ hervorgeht, ist von dem begrifflichen Erkennen vollständig verschieden. Man mag daher „Genie, und Originalgeist, und Erfindung zergliedern, seine Ingredienzien auflösen und bis auf den feinsten Grund zu dringen suchen“: nimmer wird man sich dadurch „Genie und Originalgeist“ einverleiben können. „Bei aller Mühe bleibt die *vivida vis animi* so unangetastet als der *rector Archaeus* bei den Scheidekünstlern: Erde und Wasser bleibt ihnen; die Flamme verflog, der Geist blieb unsichtbar“. Zwar mögen sie „Farbe, Geruch und Geschmack“ der nachgeahmten Kunst wiedergeben, „nie aber die Kraft der Natur“. Ganz ähnlich hatte Schopenhauer in jenen Ausführungen gesagt: das „*servum pecus*“ der Nachahmer trüge wohl „die Farbe ihrer Nahrung“ an sich; aber das „innere Leben“ der schöpferischen Geister trügen sie nicht[1]).

Von Einzelheiten aus diesem Gebiete wäre noch zu erwähnen, daß Herder und Schopenhauer eine ähnliche Stellung gegenüber dem Sittlichen in der Kunst einnehmen. Zwar spricht sich Herder ausdrücklich dagegen aus, daß man „das Idealisiren mit dem Moralisiren“ verwechsele, und will den „moralischen Gliedermann“ aus der Dichtung verbannt wissen, weil er kein wirklicher „Charakter, d. i. lebendiges Wesen“, „nicht geschaffen, sondern gemacht und zusammengeschrieben“ ist. Anderseits verbannt er aus der Dichtung aber auch das schlechterdings Unsittliche. Selbst im Lustspiele macht „eine Verstellung des moralischen Gesichtspunkts und Gesichtskreises das Kunstreichste Gemählde komischer Figuren und Situationen unleidlich. Hierüber ist unser Gefühl so zart, daß selbst das Genie die beleidigte moralische Grazie zu versöhnen nicht vermag“[2]).

Auf denselben Standpunkt stellt sich Schopenhauer. Auch ihm war die Hauptaufgabe der Dichtung Darstellung wirklicher, lebendiger „Charaktere“, die aber bei aller Wirk-

---

[1]) Herders Werke a. a. O. Bd. 1 S. 255. Vgl. auch Bd. 15 S. 248 f.

[2]) Herders Werke a. a. O. Bd 22 S. 299, 328.

lichkeit der Kennzeichnung „idealisch“ gehalten sein sollen. Anderseits verwirft auch Schopenhauer mit Entschiedenheit das „Unmoralische“ in der Dichtung. So nahm er an Wagners Walküre Anstoß und äußerte über den Schluß des ersten Aufzuges: „Die Poesie soll nicht moralisieren, aber auch nicht unmoralisch sein“[1]).

Eine andere, beiden gemeinsame Einzelheit in Herders und Schopenhauers Ästhetik ist ihre Lehre von der „Allegorie“. Beide verwarfen sie, Herder ganz, Schopenhauer für alle Künste mit Ausnahme der Dichtung; beide aus demselben Grunde. Jedes Kunstwerk will nur das darstellen, was unmittelbar aus ihm ersichtlich ist. Die Allegorie aber macht den Anspruch, einen allgemeinen Begriff zu bedeuten, den sie nicht unmittelbar darstellt, und den ein Kunstwerk überhaupt niemals darstellen kann. Der tatsächliche Kunstwert einer „Allegorie“ beruht nur auf ihrem unmittelbaren Eindrucke; ihre eigentlich „allegorische“ Bedeutung dagegen hat mit der Kunst nichts zu tun und bloß den Wert einer spielhaften Übersetzung in eine andere Wirklichkeitsgattung. „Allegorien“ sind, wie Herder es ausdrückt, „conventionelle Begriffe“, und ob man das „Allegorische“ einer „Allegorie“ würdigt oder nicht, hängt davon ab, ob man die mehr oder minder willkürliche „Convention“ anerkennt oder nicht. Mit breiterer Ausführung äußert sich Schopenhauer in ganz ähnlichem Sinne[2]).

Wenn vielleicht auch nicht auf den ersten Blick erkennbar, so findet doch die tiefste Berührung zwischen Herders und Schopenhauers Philosophie des Schönen in dem Bereiche der Musik statt. Ist die Musik für Schopenhauer die unmittelbare Sprache des „Willens“, so ist sie für Herder die unmittelbare Sprache des „Gefühls“. Schopenhauers „Wille“ und Herders „Gefühl“ sind aber, wie wir sahen, dem Wesen nach dasselbe. Zum Verständnisse der Schopenhauerschen Musikphilosophie ist es lehrreich, auf Herders Musik-

---

[1]) Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft Bd. 4 S. 29.

[2]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 279 f, 283 f. — Herders Werke a. a. O. Bd. 22 S. 319, S. 323.

lehre einzugehen, da diese für Schopenhauer gewissermaßen den Boden bereitet hat. Herder betrachtet jeden Ton als eine Kraftkundgebung. „In der gesamten Natur“ geben die Dinge mit den Tönen „ihr Inneres, d. i. ihre erregten und sich wieder herstellenden Kräfte zu erkennen.“ So ist der Ton „Stimme der Natur, Energie des Innigbewegten“. „Stimme aller bewegten Körper, aus ihrem Innern hervor, ihr Leiden, ihren Widerstand, ihre erregten Kräfte . . laut oder leise verkündend.“ Herder ist der Überzeugung, daß „auch die kleinste Bewegung, wenn wir sie vernehmen könnten, nicht ohne Laut seyn würde“. Indem so die Tonwelt aus der „Bestandheit und widerstehenden Kraft der Körper“ folgt, ist sie „ein allgemeiner Ausdruck der bewegten elastischen Natur“. Und dieser Selbstausdruck wird von ihm als „höchst reell“, d. h. als unzweifelhaft und unmittelbar wirksam aufgefaßt. Bedenkt man nun, daß „Kraft“ für Herder in anderem Bereiche dasselbe ist, was für Schopenhauer „Wille“ war, und daß „Gefühl“ gleich „Willen“ Selbsterfassung der „Kraft“ ist, so wird man sofort verstehen, wie „Kraft“, „Gefühl“ und Musik für Herder wesentlich dieselbe Sache sein müßten [1]).

In der Tat ist nun für Herder der Ton nicht nur eine unmittelbare Kraftkundgebung des Tönenden, sondern wird auch ebenso unmittelbar von dem Hörenden aufgenommen, und zwar als eine Miterschütterung der inneren Kraft selber des Hörenden, seines inneren Wesens, seines Gefühls. Auch körperlich dringt der Ton sogleich in das Innere des Menschen und verbreitet sich über sein ganzes Wesen, so daß wir „fast mit dem ganzen Körper hören.“ Immer wieder betont Herder, daß die Musikempfindungen nicht „von außen“ erzeugt werden, sondern „in uns, in uns“. „Die Musik spielt in uns ein Clavichord, das unsre eigne innigste Natur ist.“ Den Grund für diese Miterregung des eigenen Körpers durch das Mittel der Musik findet Herder „in dem Bau der Körper selbst“. Wie die Chladnischen Klanggebilde auf der Glastafel, wie das Mitklingen gleichgestimmter Saiten, so wird vermittelst des feinen Gehörwerkzeuges unser Körper in

[1]) Herders Werke a. a. O. Bd. 22 S. 62 f., 64 f. 67, 179, 181.

gleiche Krafterregung mit dem tönenden Gegenstande gesetzt. Und zwar um so mehr, je verwandter das Musik erzeugende Wesen unserem eigenen Wesen ist. „Im gleichartigen Instrument klingen die angeklungenen Töne am stärksten und reinsten wieder. So auch in lebendigen Wesen“: so namentlich in der menschlichen Musik für den Menschen[1]).

Herder findet eine Bestätigung dieser Lehre in der durch die Musik unwillkürlich hervorgerufenen Mitbewegung des Mitsingens, Taktschlagens, Körperwiegens und namentlich Tanzens. Musik als stimmhafte Kundgebung erregter Kräfte, Gebärdung und Tanz als durch die Töne erregte körperliche Miterregung sind „als Typen und Ektypen einer gemeinschaftlichen Energie innig verbunden“; sie verhalten sich „wie Aus- und Abdruck“[2]).

Von diesen Voraussetzungen aus gelangt Herder zu einer umfassenden Naturphilosophie der Musik. Für ihn „spricht die ganze bewegte Natur mittelst des Schalles oder Lauts zu harmonischen Wesen“. So wird die Natur in der Musik „ein Odeum, ein Saal ewiger Harmonieen . . Alles will bleiben, was es ist und stellet sich wieder her; alles Gleichartige hilft ihm dazu und stehet mit ihm auf . .“ Nun aber muß die Musik alles Sichtbare „übertreffen, wie Geist den Körper: denn sie ist Geist, verwandt mit der großen Natur innersten Kraft, der Bewegung. Was anschaulich dem Menschen nicht werden kann, wird ihm in ihrer Weise, in ihrer Weise allein, mittheilbar, die Welt des Unsichtbaren. Sie spricht mit ihm, regend, wirkend; er selbst; (er weiss nicht wie?) ohne Mühe und so mächtig, ihr mitwirkend.“ Die Töne der Musik sind „Accentuationen des Weltgeistes, des Weltalls“[3]).

Das ist Herders Naturphilosophie der Musik. Sie führt unmittelbar hinüber zu der Musikphilosophie der Romantik, die sich in der Musikphilosophie Schopenhauers vollendet. Diese setzt gewissermaßen dort ein, wo Herder aufhört. In Schopenhauers Philosophie drückt die Musik das „vielgestaltige Streben des Willens“ aus; sie ist „Ausdruck der

---

[1]) Herders Werke a. a. O. Bd. 22 S. 66, 68, 179, 189.

[2]) Herders Werke a. a. O. Bd. 22, S. 181, 183.

[3]) Ebd. S. 65, S. 187.

Welt"; Natur und Musik sind nur „zwei verschiedene Ausdrücke derselben Sache". Musik ist „unmittelbar Abbild des Willens selbst und stellt also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich dar. Man könnte demnach die Welt ebensowohl verkörperte Musik als verkörperten Willen nennen". — Anderseits beruht die Wirkung der Musik im Hörenden für Schopenhauer ebenfalls darauf, daß der Hörende Wille ist wie der Tönende; daß er also in der Tonreihe sich selbst vernimmt. „Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergiebt." Die Musik erzählt die „geheimste Geschichte" unseres Willens; sie „malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles Das, was die Vernunft unter dem weiten und negativen Gefühl zusammenfaßt"[1]).

Schopenhauer weiß eine zureichende Erklärung dieser Musikphilosophie nicht zu geben und lehnt ihren Beweis als „wesentlich unmöglich" ab. Er glaubte zu seinen Gedanken lediglich durch rückhaltlose Hingabe an den Eindruck der Tonkunst und durch philosophisches Nachdenken gekommen zu sein. In Wahrheit aber fanden sich die philosophischen Voraussetzungen seiner Musiklehre schon in Herders Kalligone, dem Schopenhauer wahrscheinlich nicht unbekannten Gegenstücke zu der von ihm eifrig gelesenen Metakritik. Es ist wohl möglich, daß bei der Entstehung von Schopenhauers Musikphilosophie zurückgebliebene Erinnerungen an Herders Naturphilosophie der Töne und die mit ihr im Einklang stehende Musikphilosophie der Romantik unbewußt mitwirkten. Sachlich jedenfalls bildeten sie die Grundlage, aus der Schopenhauers sonst völlig geheimnisvolle Äußerungen über die Musik eine Erklärung finden.

Im einzelnen zeigt sich eine Verwandtschaft Schopenhauers mit Herder auch in seiner musikalischen Auffassung der Melodie. „Es giebt kein süßer Bild des Suchens und

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 306 f. 309 f., 312.

Findens" hatte Herder in der Kalligone geschrieben, „des freundschaftlichen Zwistes und der Versöhnung, des Verlierens und der Sehnsucht, der zweifelnden und ganzen Wiedererkennung, endlich der völligen süßen Vereinigung und Verschmelzung." Auffallend ähnlich drückt sich in der Sprache seiner Philosophie Schopenhauer aus. „Die Melodie", schreibt er, „ist immer ein Abweichen vom Grundton, durch tausend wunderliche Irrgänge, bis zur schmerzlichsten Dissonanz, darauf sie endlich den Grundton wiederfindet, der die Befriedigung und Beruhigung des Willens ausdrückt." Diesen Vorgang hat Schopenhauer in ähnlichen Ausdrücken zu wiederholten Malen geschildert und nennt ihn wiederholt mit wörtlichem Anklang an Herders Darstellung „Entzweiung und Versöhnung.[1])"

Bemerkenswert ist es endlich, und das führt uns zu einer letzten Gruppe der Beziehungen zwischen den beiden Denkern, daß die Musik in dem Gemütsleben des jungen Schopenhauer eine ähnliche Rolle spielte, wie sie vordem in dem Gemütsleben des jungen Herder gespielt hatte.

In einem, freilich unbeholfenen, Jugendliede, das er „Die Musik" überschreibt, schildert Herder die Macht der Tonkunst über sein junges schmerzzerrissenes Herz.

„Verzweiflungsvoll such' ich den wüsten Wald
Verloren, Daphne, Damon, Glück verloren! —
Wie tobt der Schmerz in mir! . . .
Doch es wird still! horch! — welche Melodie! . .
Ein Engelslied erwacht in tiefer Ferne . .
Wie sinkt, wie sinkt mein pochend Herz in Schlummer
und jedes Schlangenhaupt von meinem Kummer
entschläft . ." usw.

Im Ausdruck schöner und in der Auffassung tiefer, aber im Wesen der Sache dasselbe aussprechend, dichtete der junge Schopenhauer im Jahre 1808 unter dem Eindrucke der großen Ereignisse:

---

[1]) Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 378, 308. Bd. 2 S. 519. — Herders Werke a. a. O. Bd. 22 S. 182.

„Es bauet sich im unruhvollen Leben
Ein neues Leben voller Ordnung auf
Der Menschen plan- und gränzenloses Streben
Der Zeiten eisern schonungsloser Lauf
Die bösen Geister die uns stets umschweben
Und tückisch jedem Glücke lauern auf
Das alles ist gebannet und gewichen
Durch einen Strohm von Wohllaut ausgeglichen“[1]).

Daß dem jungen Schopenhauer wie dem jungen Herder die Musik einen Ausweg aus dem Leide des Erdenlebens bedeutete, will an und für sich noch nicht viel besagen. Aber auch sonst läßt sich nahe Verwandtschaft der seelischen Anlage bei beiden Denkern beobachten, die das Gemeinschaftliche in dem Wesen ihrer Philosophie erklärlich macht. Das gilt namentlich für die Jugend beider. Das düstere Wesen des jungen Schopenhauer findet sich in anderer Gestaltung auch bei dem jungen Herder. „Sein Charakter war still“, so berichten uns die Freunde übereinstimmend. „Seine Launen grenzten an Tiefsinn und Schwermut.“ Und wenn man die Selbstbekenntnisse aus Herders handschriftlichem Nachlasse, aus seinen Jugendgedichten und seinem Reisetagebuche mit den Bekenntnissen des jungen Schopenhauer vergleicht, so findet man oft eine überraschende Wesensgleichheit des inneren Erlebnisses.

Beide waren Faustische Naturen; beide im Unterschiede von dem Alltagsmenschen mit unwiderstehlichem Drange zum Übermenschlichen, Göttlichen beseelt, und beide sich ihrer irdischen Fesseln schmerzlich bewußt in ungestümer Gärung. Bei Schopenhauer ist vielleicht am kennzeichnendsten für diese seine Gesamtstimmung ein Gedicht aus seinem Nachlasse:

„Aus Höhen des Himmels
Hast Du mich gezogen
Und hin mich geworfen
In Staub dieser Erde,“
„Wie wollt' ich mich schwingen

[1]) Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft Bd. 5 S. VIII. — Herders Werke a. a. O. Bd. 29 S. 263.

Zum Throne des Ew'gen
Mich spiegeln im Abdruck
Des höchsten Gedankens".

Das Gedicht endet dann mit der Klage:

,Doch du, Band der Schwäche,
Du ziehest mich nieder . .
Und jegliches Streben
Nach Oben mißlingt mir."

Dichtungen ähnlichen Inhaltes finden sich unter Herders Jugendversuchen als Selbstbekenntnisse seines übermenschlichen Strebens immer wieder: nur daß bei Schopenhauer die niederziehende Macht in der bestimmteren Gestalt der geschlechtlichen Sinnlichkeit auftritt, während sie bei Herder allgemeiner als menschliche Ohnmacht und tierische Gebundenheit auftritt. ‚Zum Throne des Ew'gen' will sich auch der junge Herder schwingen. ‚Ich seh Unendliches' so dichtet er:

„Ich fühl und seh und höre
die Harmonie der ganzen Sphäre . ."
„Das siehst Du — göttlich fühlst du dich als Quell
des Daseyns aller Myriaden." usw. usw.

Und doch empfindet auch Herder immer wieder auf das schmerzlichste seine irdische Bedingtheit. „Wenn in dir sonst ein Gott, nie ruhig thront", so findet er sich doch wieder als „leere Nuss", als „Staub", „halb Thier", und der Urgeist des Weltalls versagt sich ihm[1]).

Kennzeichnend auch für den „schopenhauerschen" Geist in Herders Jugendgedichten sind die häufigen Ausbrüche der Unzufriedenheit, ja der Verzweifelung an dem eigenen Leben. In dem Gedichte „Sehnsucht nach Ruhe und Tod" wird ein sogenanntes „Lebensglück" nach dem anderen verworfen und der „liebe Tod" herbeigesehnt. Und auch sonst findet sich in Herders Jugendgedichten ein Mißtrauen gegen die Freuden der Welt. Auch darin sind diese Gedichte dem vierten Buche der ‚Welt als Wille und Vorstellung' verwandt.

[1]) Schopenhauers Nachlaß hg. von Grisebach Bd. 4 S. 366. — Herders Werke a. a. O. Bd. 29 S. 231, 235, 245, 377.

„Freund, ich ging durch die Welt; so weit ich sie erblickte
sah ich, was mich zerstreut, fand nie, was mich entzückte
viel, was die Sinnen täuscht, nichts, was die Seele nährt
viel, was man wünscht, erschwitzt, nicht braucht, und denn
begehrt."

In anderen Selbstgesprächen kommt deutlich die Verzweifelung an der eigenen Unzulänglichkeit zum Ausdruck:

„„Was ich gewesen — ward und könnte seyn,
und nicht bin?" o ein Kneul von tausend Fragen,
Vorwürfen, Zweifeln, Selbstverdammung, Pein
der innern Folter, webt mich ein! —"

Und wenn Schopenhauer die Menschen gelegentlich mit Puppen vergleicht, mit denen er rede, wie ein Kind mit seinen Puppen spricht, wenn gleich diese es nicht verstehen können, oder sich mit dem Heilande vergleicht, „als er die Jünger aufrief, die immer alle schliefen" und von den Menschen als von der Fabrikware der Natur redet, so finden sich auch für diese Stimmungen in Herders Jugendgedichten zahlreiche Belege: Klagen über das ‚Maschinen'-, das ‚Larvenhafte' der Menschen, die dem hohen Streben Herders verständnislos gegenüber stünden[1]).

Die innere Verwandtschaft dieser beiden jungen gärenden Geister zeigt sich auch darin, daß sie beide hin drängen zu einer Welterlösung im Sinne greisenhafter Abklärung. In diesem Sinne schildert der junge Herder das zur Ruhe gelangte abgeklärte Bewußtsein des sterbenden Greises als ein Ziel seiner Sehnsucht. „Der wütende Sturm der Leidenschaften, der im Jünglinge tobte, ist längst in seinem Herzen wie in einem tiefen Grunde entschlafen. Aus seinem Herzen kocht nicht mehr ein Strudel von Wünschen herauf, wie aus dem Schlunde des Ätna . . Halb Engel und halb Mensch sieht er vom höchsten Erdgedanken in unsere Tiefe herab." Wer wird bei solcher Schilderung Herders nicht an die verwandte Beschreibung gemahnt, die Schopenhauer von dem aus der Macht des Willens befreiten, seligen und be-

[1]) Herders Werke a. a. O. Bd. 29 S. 241f., S. 245, 264, 274. Schopenhauers Nachlaß hg. von Grisebach Bd. 4 S. 341. 352.

ruhigten Dasein des Heiligen entwirft. „Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten, und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn uns hin- und herreißen, unter beständigem Schmerz, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüt zu bewegen und zu peinigen vermochten." Was Herder und Schopenhauer hier schildern, ist was sie beide ersehnen, weil sie beide die Willenswelt ihres irdischen Daseins als Qual empfinden. Sie litten beide am Leben [1]).

An Schopenhauers Bestimmung des menschlichen Strebens als eines dauernden Schmerzes erinnert es auch, wenn Herder, ebenso wie Schopenhauer selbst an die berühmte Lehre Lockes anknüpfend, gelegentlich ausführt: die Leibnizschen ‚dunkeln Vorstellungen' schüfen in uns „jene Unruhe (*uneasiness*)", die von Schmerz nicht unterschieden ist, als nur, wie das Kleine vom Größern, und die doch oft unser Verlangen und Vergnügen ausmacht, weil sie ein stechendes Salz ist.' — „Alles Streben", so schrieb später Schopenhauer in gleicher Gedankenführung, „entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden." Jede Befriedigung aber wird der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Und so gilt ihm alles Streben, „immer als Leiden". In demselben Sinne klagt er fast mit den eigenen Worten Herders über das „stete Werden ohne Seyn", das „stete Wünschen ohne Befriedigung" als das eigentliche Wesen menschlichen Lebens. Auf diese Eigentümlichkeit alles Lebens hat Herder in seinen Selbstbekenntnissen und in seinen Schriften namentlich um die Mitte der siebziger Jahre immer wieder hingewiesen [2]).

Und so findet sich anderseits in Herders Gedichten auch die Verkündigung, wenn nicht des Mitleides, so doch der großen Teilnahme des einzelnen an der Gesamtheit. „Wer Tausende in seinem Busen trägt, sich ihrer Noth erbarmend", der hat die dem Menschen mögliche Göttlichkeit erreicht. Denn

[1]) Aus Herders Handschriften mitgeteilt bei Günther Jacoby ‚Herder als Faust' S. 314. — Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 462.

[2]) Herders Werke a. a. O. Bd. 32 S. 215. — Schopenhauers Werke hg. von Deussen Bd. 1 S. 365.

„Was in dem Herzen andrer von Uns lebt
Ist unser wahrestes und tiefstes Selbst."

Fremd also war Herder der Grundzug der Schopenhauerschen Sittenlehre keineswegs[1]).

Es wird unter diesen Umständen nicht als bloßer Zufall erscheinen, daß der erste deutsche Vorgänger Schopenhauers in der Würdigung indischen Denkens Herder gewesen war. Friedrich Majer, Schopenhauers Lehrer in diesen Dingen, war von Anregungen Herders ausgegangen. Herder selbst hatte die indische Weisheit in Nachdichtungen verherrlicht und manches aus ihr in seiner eigenen Lebensrichtung wiedergefunden. Seine „Lehre der Braminen" die „Entzauberung" ist eine Darstellung seiner eigenen philosophischen Überzeugungen in der Sprache indischer Weisheit:

„Bezwinge den Durst nach äußerem Gut, du getäuschter Mensch!
Entzaubere Dir Verstand und Herz . . .
Güter, Ehren und Jugend haschet die Zeit hinweg;
Täuschungen sind sie, verschwunden im Augenblick.
Lerne das Ewige kennen,
Und faß' es in dein Herz . . .
In Dir, in Mir, in jedem Wesen ist Wischnu . .
Sieh jede Seel' in deiner eignen Seele,
Und banne den Wahn des Verschiedenseyns hinweg . .
Sei gegen alle gleichgesinnt,
Wenn du erreichen willt des Ewigen Natur."

Der wesentliche Unterschied zwischen Herder und Schopenhauer aber beruht hier darin, daß Herder durch seine eigene Philosophie zu einer Anerkennung der indischen Weisheit, die er erst später kennen lernte, hingeführt wurde, während Schopenhauers eigene Philosophie von der indischen ausging. Auch hierin gehörte Schopenhauer zu den Söhnen des romantischen Zeitalters, deren Arbeit da fortfuhr, wo Herder aufgehört hatte[2]).

Zugleich tut sich hier noch einmal der Unterschied zwi-

[1]) Herders Werke a. a. O. Bd. 29 S. 142 f.

[2]) Ebd. Bd. 29 S. 144 f.

schen Herder als einem Führer des achtzehnten und Schopenhauer als einem Führer des neunzehnten Jahrhunderts kund. Unter Herders Führung war ein Bild indischen Wesens entstanden, das an Rousseau und die Lehre von dem goldenen Zeitalter erinnerte. Unter dem Eindrucke dieses Bildes stand das ganze Zeitalter der Romantik und auch Schopenhauers Lehrer Majer. Dagegen hat Schopenhauer selbst eine neue Auffassung zur Herrschaft gebracht, in der das indische Wesen in das Licht seiner eigenen, der Schopenhauerschen Philosophie rückte und nun anstatt als ‚goldenes Zeitalter' im Anfange der Menschheit zu stehen, vielmehr als letzte Stufe, der Menschheit, als ‚Erlösung' auftrat.

Diese neue Stellung Schopenhauers zur Weisheit des alten Indiens ist sinnbildlich für den entscheidenden Gegensatz seiner Philosophie gegen Herder. Beide Männer gehen von ähnlichen philosophischen Voraussetzungen aus. Und doch ist das Endurteil, zu dem Beide gelangen, völlig verschieden. Die Kluft, die das neunzehnte von dem achtzehnten Jahrhundert trennt, liegt zwischen ihnen. Die Lehre von der gütigen „Mutter Natur" mit Allem was für die Weltanschauung des achtzehnten Jahrhunderts aus dieser Lehre folgte, hatte sich als eine schöne Täuschung erwiesen. An ihrer Stelle war der „blinde Wille" getreten. Und das Leben im Dienste dieses blinden Willens ist nicht Lust, sondern Leid. Schopenhauer ist der erste gewesen, der das mit unzweideutiger Überzeugung und voller Klarheit aus zu sprechen gewagt hat. Er hat mit der Unbeirrbarkeit dieser Verkündigung die naturbegeisterte Glückseligkeitsstimmung des achtzehnten Jahrhunderts endgültig überwunden. Und wenn wir heute über ihn hinaus zu gehen vermögen, so dürfen wir doch in dieser Hinsicht nicht wieder hinter ihn zurückgehen. Der schöne Glaube Herders und des achtzehnten Jahrhunderts an die Güte der Natur und die Glückseligkeit der Menschheit ist an Arthur Schopenhauers Philosophie gescheitert.



Zwei beiläufige Aufgaben der Schopenhauerforschung,

mit einer Bitte an die Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft.

Von **Constantin Grossmann** (Dresden).

Es gibt notwendige Dinge, die das Leben erhalten, erbauen, — und überflüssige Dinge, die es zieren und erheitern. Das ist eine „Binsenwahrheit"; aber sie muß immer wieder in das Gedächtnis gehoben werden. Sonst bekommt der Teppich unseres Lebens das unharmonische Aussehen einer Stickerei mit reichem Fransenwerk und dürftiger Füllung.

Der einzige wirklich notwendige Gegenstand philosophischer Studien ist die Beschäftigung mit den Werken der großen Denker. Alles übrige (so interessant es an und für sich sein mag), wie Abstammung, Familie, Freundschaft, Lebenslauf, Körperlichkeit und Charakter dieser Männer, gehört in den zweiten und dritten Plan. Selbst die das Werk am nächsten berührenden Fragen, seine freundliche oder unfreundliche Aufnahme bei Zeitgenossen und Nachgeborenen und das vielerörterte — zuvielerörterte — Problem des Verhältnisses von Lehre und Leben, sind relativ gleichgültig. Nichts kümmert zuletzt den zu metaphysischem Bewußtsein Erwachten, als die ganz sachliche Frage nach dem Wesen der Welt und dem Werte des Lebens. Im Zustande philosophischer Selbstbesinnung ist ihm die Hülfe alles, der Helfer nichts. Solange er denkt, verflüchtigt sich ihm die Persönlichkeit seines Erweckers zum „wesenlosen Scheine".

Aber freilich: wer über das Rätsel des Daseins von einem scharfsinnigen, in die Tiefe blickenden Welt-Erschauer befriedigende Auskunft erlangt hat, wird ihn so sehr lieben, daß alles, was ihn irgendwie betrifft, auch das Nebensächlichste, seine rege Teilnahme findet.

Und nun Schopenhauer, — der uns der große Helfer für die höchsten Fragen des Menschengeistes geworden ist!

Hauptanliegen seiner Verehrer bleibt das fortlaufende Studium seiner Gedanken; das, und gar nichts anderes. (Einige Beispiele zu nennen: Wie wäre es, wenn auf der nächsten Generalversammlung, im Anschluß an den nun vorliegenden Schlußband von Deussens „Allgemeiner Geschichte der Philosophie" noch einmal die Beziehungen Schopenhauers zu Kant gründlich behandelt würden? wenn ein anderer Vortrag die bedeutsamen absichtslosen Bestätigungen der „Willens"-Lehre durch die neuere und neueste empirische Wissenschaft im Sinne und als eine Art Fortsetzung der Schrift „Über den Willen in der Natur" darlegte? Ich selbst hoffe in Berlin ebenfalls ein zentrales Thema erörtern zu können: die Rolle der „Intuition" in der Philosophie des Meisters.)

Um aber neben dieser Kardinalaufgabe unserer Gesellschaft — Vertiefung in Schopenhauers Gedanken — doch auch die unterhaltsame periphärische Schopenhauerkunde, ohne Kraftvergeudung und unangemessenen Zeitaufwand für den Einzelnen, zu fördern, ist ein Zusammengehen der Mitglieder geboten.

Es sei mir verstattet, auf zwei solche beiläufige Aufgaben hinzuweisen und die freundliche Unterstützung aller Mitglieder zu erbitten; wie eines Jeden, der sonst etwa diese Zeilen zu Gesicht bekommt. Die eine Aufgabe ist die Erweiterung unserer Kenntnis vom **Anhänger- und Gegnerkreise des Philosophen**; die andere die Verfolgung der **Spiegelungen Schopenhauers in der Schönen Literatur.** — Wenn jedes Glied der Schopenhauer-Gesellschaft sich die kleine Unbequemlichkeit macht, mir in Kürze schriftlich mitzuteilen, was ihm über diese beiden Gegenstände heute schon

bekannt ist, und weiter Nachricht zu geben, wenn es auf neue Spuren stößt, so werden wir schnell und mühelos ein ansehnliches Material zusammenbringen. Die Ausbeute soll zur allgemeinen Benutzung dem Schopenhauer-Archiv übergeben und (wenn angängig und erwünscht) in den Jahrbüchern bekannt gemacht werden.

Nun ist mit einigen Worten anzudeuten, wie ich mir die Sache im einzelnen denke.

I. Der Anhängerkreis und die Gegner.

Ausschalten können wir, als allgemein bekannt, den Kreis der ersten „Jünger" und „Apostel" Schopenhauers: Becker, Frauenstädt, Lindner, Doß, Dorguth, Asher, die beiden Bähr, Körber, Weigelt, Wiesike und die übrigen aus dem Briefwechsel[1]) des Philosophen und den biographischen Veröffentlichungen von Gwinner und Grisebach[2]) Ersichtlichen. Aus dem gleichen Grunde darf Richard Wagner und seine Schar wegfallen: Hornstein, Wille, Malwida von Meysenbug und alle bei Glasenapp[3]) als für Schopenhauer gewonnen Angeführten. — Eine Liste dieser Männer und Frauen, die vom unvergleichlichen Verdienste Wagners um das Wirksamwerden Schopenhauers Zeugnis gibt, habe ich ausgezogen. Doch bitte ich die Freunde Wahnfrieds und intimen Kenner der gesamten Wagnerliteratur, mich zu verständigen, wenn sie — einem dieser Namen nachgehend, oder sonst — Neues und Bemerkenswertes gefunden haben, das der urgründliche Glasenapp beim Abschluß der einzelnen Bände noch nicht wissen, oder auch in dem weiten Rahmen seines herrlichen Werkes nicht bringen konnte. Wie hat sich

[1]) Eingeschlossen seine Bereicherung durch Robert Gruber „Der Briefwechsel zwischen A. S. und O. Lindner", Wien bei Hartleben 1913. Bringt Neues und zeigt, wie nötig es ist, in einer Definitivausgabe auch die Briefe des Partners abzudrucken.

[2]) Siehe neben Grisebachs „Schopenhauer, Geschichte seines Lebens" und den „Neuen Beiträgen" auch sein Büchlein „Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche", vermehrte Aufl., Berlin bei Hofmann 1902!

[3]) „Das Leben R. Wagners", 6 Bücher, Leipzig bei Breitkopf & Härtel.

das geistige Verhältnis zu Schopenhauer bei den Vielen, denen Wagner selbst „Die Welt als Wille und Vorstellung“ in die Hand gegeben, weiter entwickelt? Die Wenigsten haben es, wie die Meysenbug, öffentlich selber erzählt. Aber noch, und bald vielleicht nicht mehr, leben welche, die es uns sagen können.

Damit sind wir schon bei einer zweiten Gruppe, — Leuten, von denen jeder Gebildete weiß: sie haben von Schopenhauer einen großen, befreienden Eindruck erfahren; aber nichts, oder kaum mehr, als diese nackte Tatsache. Müssen wir uns wirklich mit so dürftiger Kunde begnügen? Zum Exempel! Die Schopenhauer-Begeisterung des Tolstois der sechziger Jahre kannten wir aus Grisebach und Schemann[1]); doch eben nur das Stückchen aus dem Briefe des Dichters an Fet-Schenschin vom August 69, und daß damals Schopenhauers Bild als einziges Porträt des Grafen Arbeitszimmer schmückte. Inzwischen ist ein sprachkundiges Mitglied unserer Gesellschaft der Sache weiter nachgegangen und hat im ersten Jahrbuche dankenswert darüber berichtet[2]). Und so wären über manchen von Schopenhauer innerlich Angepackten tiefere Aufschlüsse zu erhoffen. Z. B. gleich Turgeniew! Ich finde in Brückners „Geschichte der russischen Literatur“[3]) die Bemerkung: „Turgeniew selbst und sein Liebling Schopenhauer“. Vielleicht ist aus den Memoiren und der Korrespondenz des sublimen Poeten mehr zu erfahren. Er hat auch einmal mit Hegel gesponnen[4]). Wie und wann hat er sich von ihm losgelöst? Ich bin noch nicht dazu gekommen, das zu untersuchen. Aber möglicherweise hilft, wie seinerzeit bei Tolstoi, nur unübersetztes Material weiter. Wer weiß darüber ohnehin Bescheid und will uns Auskunft geben?

Vornehmlich aber habe ich es auf eine dritte Gruppe von „Schopenhauerianern“ (im engeren und weiteren Sinne)

---

[1]) Ludwig Schemann „Schopenhauers Briefe“, Leipzig bei Brockhaus 1893, S. 509.

[2]) Rich. Gebhard (St. Petersburg) „Schopenhauer und Tolstoi“, a. a. O., S. 25 ff.

[3]) A. Brückner in der Sammlung „Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen“, a. a. O., Leipzig bei Amelung 1909, S. 327.

[4]) Ebenda, S. 317.

abgesehen: die bislang nur Einzelnen bekannten, von der Allgemeinheit noch gar nicht entdeckten. Ihrer sind viele; und sie zu erfahren, würde das Bild von den ungeheueren, vielverzweigten Wirkungen Schopenhauers erst vollständig machen. „Viel Lärmen um nichts"? Denn die meisten von diesen Leuten sind „philosophische Laien"; ihr Bekenntnis zu Schopenhauer hat nichts zu bedeuten? — *Nego ac pernego!* Die „instinktive" Zustimmung gebildeter Laien hat sehr viel zu bedeuten. Ein großer Denker als ausschließlicher Besitz der Zunft ist keineswegs der normale und ideale Zustand. Seine Befähigung, über die Fachkreise hinaus zu wirken, ist ein Ruhmestitel. Jedenfalls aber ist Schopenhauer ein Philosoph, der zum guten Teile vom „Publikum" gegen die „Kritik" durchgetrotzt worden ist und immer wieder durchgetrotzt werden wird. Also kann ein richtiges Bild von seinen Wirkungen nur bei weitgehendster Berücksichtigung dieses Laienpublikums gewonnen werden.

Drei Beispiele mehr oder minder unbekannter Verehrer Schopenhauers! (Bei ganz unphilosophischer Lektüre zufällig gefunden! wie es jedem schon ergangen ist; darum ein Jeder mithelfen kann.)

1. Aus der Biographie der Kaiserin Elisabeth von Clara Tschudi: „Sie" (die Fürstin) „hat mit ausgezeichnetem Geschicke den ganzen Schopenhauer ins Neugriechische übersetzt[1])." War mir neu; und ebenso mehreren Anhängern Schopenhauers, die ich darüber befragte.

2. Aus den Memoiren Paul Lindaus: „Der Kandidat der Sozialdemokraten" (Wahlkreis Elberfeld, im August 1867, gegen Bismarck) „J. B. von Schweitzer stammte aus einer Frankfurter Patrizierfamilie. In seiner Vaterstadt lernte er als junger Mann Schopenhauer kennen, und hatte das seltene Glück, sich dem schwer zugänglichen Manne nähern zu dürfen und sich im Umgang mit diesem geistreichsten unter den modernen Philosophen zu bilden. Der Einfluss der Schopenhauerschen Philosophie, die Schweitzer sich vollkommen zu eigen gemacht hatte, zeigte sich auch in seinem

[1]) „Elisabeth, Kaiserin von Österreich und Königin von Ungarn", deutsch von Karl Küchler, Leipzig bei Reclam, o. J., S. 135.

späteren öffentlichen Wirken unverkennbar[1])." Nach seinem Wahlmißerfolge im Jahre 1871 vertauschte der ehemalige Vertraute Lasalles seine politische Tätigkeit gänzlich mit der literarischen. Seine zahlreichen Agitationsschriften, Dramen und Lustspiele verschaffen uns die Möglichkeit, den immerhin interessanten Mann näher kennen zu lernen.

3. Um einen Menschen von höchster Schöpferkraft zu bezeichnen, proponiert Thomas Mann in der erlesenen Erzählung „Tonio Kröger" Einen, der „ganz allein die neun Symphonien (Beethovens), die Welt als Wille und Vorstellung und das jüngste Gericht (Michelangelos) vollbracht hätte[2])." Also gilt ihm Schopenhauers Werk als der Gipfel philosophischen Schaffens; und da er selber den großen melancholischen Weltblick hat, dürfte seine Bewunderung des Meisters eine ernstliche sein. —

Neben der Anhängerschaft Schopenhauers verdient auch ihr unfreundliches Pendant, sein G e g n e r k r e i s , die von viel Verständnislosigkeit und allerlei Vorurteilen zeugende Geschichte seiner Bekämpfung erhöhte Aufmerksamkeit.

Dieser Erkenntnis verdanken wir das wertvolle Preisausschreiben im dritten Jahrbuche unserer Gesellschaft[3]), dessen beste Bearbeitung Maria Groener geliefert hat. In der Tat ist über die Bestreitung unseres Philosophen von Rudolf Haym bis Kuno Fischer, von Otto Liebmann bis Hermann Graf Keyserling[4]) noch manche tüchtige Studie zu brauchen; namentlich, wenn die Gegner neue Gründe ins Feld führen, wie Lipps und Mauthner[5]), der andererseits

---

[1]) „Nur Erinnerungen", 1. Band, Stuttgart u. Berlin bei Cotta 1916, S. 306. (Jean Baptista v. Schweitzer, geb. 1833.)

[2]) a. a. O. S. 115.

[3]) a. a. O., 1914, S. XIV.

[4]) Haym „A. S.", Berlin bei Reimer 1864; Fischer „Gesch. d. neueren Philosophie", Bd. IX; „S.'s Leben, Werke und Lehre"; Liebmann „Kant und die Epigonen" (über den Neudruck des seltenen Buches: 4. Jahrbuch 1915, S. 201!); Keyserling „S. als Verbilder", Leipzig 1910 bei Eckardt als 2. Bd. der Werdandibücherei.

[5]) G. F. Lipps „Mythenbildung und Erkenntnis", Bd. 3 der Sammlung „Wissenschaft u. Hypothese", Leipzig und Berlin bei Teubner 1907, S. 6 ff. und 67 ff.; Fritz Mauthner „Wörterbuch der

mit viel Humor und kräftigem Spott Schopenhauern (als Charakter) gegen Fischer in Schutz nimmt. Aber ein Gebiet für Neuentdeckungen ist die philosophische Opposition, von einzelnen möglichen Ergänzungen abgesehen, nicht.

Reichlich hingegen die Schopenhauer-Polemik der Theologen auf Katheder und Kanzel, in wissenschaftlichen Büchern und Fachschriften, in Gemeindeblättern, populären Vorträgen und Predigten. — Einen zeitgenössischen geistlichen Gegner des Meisters kennen wir z. B. aus seinem Briefwechsel: „Käme doch Pastor Kalb aus Sachsenhausen, der von der Kanzel gekeucht hat, ‚daß gar der Buddhaismus eingeführt werde in christlichen Landen'[1])." Können die Frankfurter Freunde an Ort und Stelle mehr über diese Sache erfahren? vielleicht über die Haltung der Kollegen Kalbs? Wie stand und steht es sonst mit dem Eifern gegen Schopenhauer vor der Gemeinde? — Wann taucht der Name des „Sekretierten" zuerst bei den Dogmatikern, theologischen Ethikern und Kirchenhistorikern auf? (Ich gedenke einmal darüber zu referieren, und habe vorgearbeitet; aber das Untersuchungsfeld ist schrecklich weitläufig, und Helfer wären sehr erwünscht.) — Ist die herkömmliche Ablehnung Schopenhauers durch die Theologen im Rückgang begriffen?

Hierüber schon heute eine Andeutung! Nach unserer Dresdener Tagung veröffentlichte das „Dresdner Kirchenblatt", welches in alle evangelischen Haushaltungen getragen wird, einen abweisenden Artikel[2]). Vor derselben wandte sich der Ausschuß für Apologetik an mich, als ein Mitglied des Ortsausschusses für die Generalversammlung, mit der Bitte um Auskunft über die Schopenhauer-Gesellschaft. Ich habe die charakteristischen Dokumente für unser Archiv aufgehoben. Hocherfreulich und ganz vorurteilsfrei war 1917

Philosophie", Sonderdruck von „Schopenhauer" München und Leipzig 1911 bei Müller.

[1]) Ausg. Grisebach, Leipzig bei Reclam, o. J., S. 328 (nach Erwerbung der Buddhastatue) und öfter.

[2]) Pastor Georg Winter „S. und das Christentum" im „Dr. Kirchenbl. für die evang.-luth. Gemeinden", Nr. 15, Aug. 1916, S. 3 f.

die Haltung der Ortsgeistlichkeit in Danzig. — Daß auch theologische Universitätslehrer noch die unzulänglichen Urteile von Fischer und Theobald Ziegler[1]) nachsprechen, zeigte auf dem Weltkongresse für freies Christentum in Berlin August Dorner; ja er leistete es sich, Schopenhauer mit Hegel vergleichend, von „seiner aphoristischen, von der Zucht der Logik sich befreienden Denkart" zu reden[2]). Immerhin leise Fortschritte zum Besseren zeigt ein Vergleich der bekannten „Apologetischen Vorträge" Luthardts mit den Arbeiten jüngerer Apologeten, auch orthodoxer, wie Hilbert[3]). Das Endurteil bleibt verfehlt; aber er macht es sich schwerer, hat einiges Verständnis für diesen und jenen Zug der Schopenhauerschen Lehre und urteilt nicht mehr in Bausch und Bogen ab.

Wer sammelt mit solche theologische Stimmen? Natürlich auch die für den Weisen erklingenden. In Schopenhauers Tagen! Beispielsweise zu fragen: Ist es nur mir noch nicht gelungen, oder wirklich zu spät, all das aufzutreiben, was Pfarrer Grimm in Kloppenheim (Placidus) im Geiste des Meisters und zu seinem Preise hat drucken lassen[4])? Und heute! Gibt es im theologischen Lager außerhalb unserer Gesellschaft überhaupt nennenswerte Grimmsche und Weigeltsche Anwandelungen?

Weltanschauung und Religion behandeln, auf verschiedene Weise, das gleiche Objekt: den Zusammenhang alles Seienden; systematisch traktieren ihn die Philosophen und Theologen vom Fach. So gehören sie enger zusammen

---

[1]) Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts 1899, Volksausg. 1911, Berlin bei Bondi.

[2]) „Protokoll des 5. Weltkongresses für fr. Christentum", 1. Bd., S. 204, Berlin-Schöneberg 1910 im Protestant. Schriftenv.

[3]) Chr. Ernst Luthardt „Apolog. Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums", namentlich Bd. 4: „Die modernen Weltanschauungen und ihre prakt. Konsequenzen", (S. 183 ff. „Der Pessimismus und das Christentum"), Leipzig bei Dörffling und Franke; Gerhard Hilbert „Moderne Willensziele", (1. Vortrag: „Der Wille zum Nichts: A. Schopenhauer"), Leipzig bei Deichert 1911, S. 1 ff.

[4]) Vgl. Schemann a. a. O., S. 341 ff., und Grisebach „A. S.'s Briefe".

und bilden zwei besondere Gruppen. Daneben ist eine d r i t t e zu stellen, auf die ich wiederum stark reflektiere: die geistig Interessierten, Gebildeten aller möglichen anderen Berufe und Lebensstellungen. Also: streitbare Äußerungen solcher „Laien" über Schopenhauers Philosophie und Person! „Laien" ganz ohne Verachtung gesagt. Denn einmal ist die Grenze zwischen Laien und Fachleuten sehr fließend. Und dann könnte auch die instinktive Abneigung der Laien (was wir freilich in diesem Falle leugnen) Recht haben; und hat ihre subjektive Berechtigung in allen Fragen, deren allgemeingültige Beantwortung dem Menschengeiste verwehrt ist. Über Dinge wie die pessimistische oder optimistische Bewertung des Lebens entscheidet zuletzt doch die persönliche dyskolische oder eukolische Veranlagung. Wenigstens also ist es psychologisch interessant, die Verwerfung Schopenhauers aus diesem häufigsten und anderen Motiven zu studieren.

Drei Beispiele!

1. Ein Mann, der, scheint es, die Werke Schopenhauers gut kennt, als Succurs der philosophischen Gegner in der Tagespresse! Suchte den Erfolg unserer wohlgelungenen Dresdener Veranstaltung gleich während der Pfingstwoche in den „Dresdner Neuesten Nachrichten" durch zwei Artikel lahm zu legen, in denen recht geschickt und sehr malitiös zusammengestellt war, was dem patriotischen Zeitgeiste und einzelnen Kreisen — Offizieren, Adel, Proletariat, Christen, Juden, der holden Weiblichkeit — an Schopenhauer verdrießlich sein möchte. Dann veröffentlichte er noch im „Kunstwart" einen „Nachklang", der ersichtlich darauf ausging, unser Unternehmen lächerlich zu machen[1]). (Beides für das Archiv aufgehoben!)

2. Die theologische Verwahrung fand gleichfalls Unterstützung. Diesmal wirklich ein „Laie" im üblen Sinne, schrieb für ein anderes sächsisches Kirchenblatt einen (gleich

---

[1]) Karl O. Erdmann im „Kunstwart", jetzt „Deutscher Wille" genannt, 1. Aug.-Heft 1916.

bewahrenswerten) längeren Aufsatz, gegen den das Auftreten des Theologen im „Dresdner Kirchenblatt“ wohltuend absticht[1]).

3. Auch dieser Artikel zitiert mit Entzücken einen Ausfall Guy de Maupassants. (Ob der strenggläubige Verfasser den auch sonst sehr schätzt?) Die Kraftstelle lautet: „Schopenhauer hat der Menschheit den Stempel seiner Verachtung und seines Elends aufgedrückt. Er der ursprünglich Lebemann war, hat, von den Genüssen der Welt enttäuscht und angewidert, allen Glauben, alle Poesie, alle Hoffnung, alle schönen Trugbilder über den Haufen geworfen. Vernichtet hat er alle Sehnsucht und alles Streben, verwüstet das Vertrauen der Seelen, getötet die Liebe, in den Staub gezerrt den idealen Frauenkult, zerstört den beglückenden Wahn der Herzen. Er hat das Werk des Skeptikers vollendet, gigantischer als irgendeiner vor ihm. Alles hat er mit seinem Hohne durchsetzt, alles hat er ausgetötet und verödet.“ (Wo bei Maupassant zu finden?) — Vermutlich ist dieser Haß des französischen Dichters rassepsychologisch bedingt. Dem in „das Blendwerk der Maya“ verstrickten Geiste des typischen Galliers, diesen ausgeprägten Kindern der Welt, muß eigentlich der deutsche Philosoph mit dem indischen Zuge ewig fremd und ärgerlich sein.

II. Die Spiegelungen Schopenhauers in der Belletristik.

Niemand ist in unseren Ausführungen so oft genannt worden, wie Männer der Schönen Literatur: die Dichter. Das entspricht ihrer Bedeutung für die Allgemeinheit. Ihr Leserkreis ist größer als der des Gelehrten; ihr Wort reicht weiter als das der Wissenschaft. Darum verlangen sie besondere Beachtung.

Wenn wir sie aber noch einmal aus der Gesamtheit von Anhängern und Gegnern Schopenhauers herausheben und die Beobachtung der Spiegelungen des gewaltigen Mannes in der Belletristik als ein besonderes Thema beiläufiger Forschung bringen, so meinen wir mit diesen „Spiegelungen“

---

[1]) Karl Roscher „Schopenhauer“ in „Bausteine, Monatsblatt für Inn. Mission“, Jahrg. 48, Nr. 9, Sept. 1916, S. 129 ff.

nicht solche beifällige oder mißfällige Äußerungen wie die von Mann und Maupassant, welche sich von ähnlichen anderer Menschen durch nichts unterscheiden; — sondern folgende drei Besonderheiten.

Erster Fall: Direktes Auftreten Schopenhauers in einer Dichtung. Einige Beispiele!

1. Die bekannte Episode des Zusammenstoßes zwischen dem spazierengehenden Philosophen und dem Legationsrate Alexius von Nebelung in Wilhelm Raabes „Eulenpfingsten".

2. Der mir jetzt erst, indirekt, durch Damms Bericht[1]), bekannt gewordene — nach seiner Meinung verfehlte — Versuch Helene Böhlaus, den jungen Schopenhauer auf die Bühne zu bringen.

3. Damm sagt: das sei alles. Ich entsinne mich aber, vor Jahren eine Novelle gelesen zu haben, in der zwar nicht der lebendige, aber der tote Schopenhauer eine Rolle spielte. Sie behandelte nämlich die Totenwacht an seiner Bahre und gipfelte in einer schreckhaft-abstoßenden Pointe mit seinem Gebiß. Weil ich damals noch keine innere Fühlung mit Schopenhauer hatte, ist mir Titel und Autor entfallen. (Wer weiß Bescheid?)

4. Und ich nenne noch — wenn man diese Mischform als Dichtung gelten lassen will — Mauthners „Totengespräche", wo unter den Philosophen im Himmel auch Schopenhauer redend eingeführt ist.

Zweite Möglichkeit: Auftreten einer frei erfundenen, aber mit Schopenhauerzügen ausgestatteten, ihm scharf nachgezeichneten Persönlichkeit. Der bekannte Fall Spielhagens in den „Problematischen Naturen". Die Ähnlichkeit ist so stark, daß jeder an Schopenhauer denken muß; nicht eine blasse, von ungefähr, daß einem Zweifel kommen könnten. Aber es ist ein anderer Mensch, der auch wieder abweichende Züge aufweist und anders handelt, als sein Modell es tun würde; nicht geradezu ein Doppelgänger. So daß man das psychologische Interesse des Dichters an

[1]) O. F. Damm, „A. S., eine Biographie", Leipzig bei Reclam, o. J., S. 224.



dem Philosophen deutlich erkennt, aber (das ist der Vorteil dieser indirekten Verwendung) nicht sagen darf: das Bild ist verzeichnet.

Dritte Möglichkeit: Poetische Schöpfungen, die nicht die Person, sondern das Werk, die Weltanschauung Meister Schopenhauers abspiegeln.

Hierbei ist jedoch ein doppeltes zu beachten. Einmal: daß sich die Weltanschauung eines Philosophen im Geiste seiner Anhänger notwendig mehr oder minder verändert; ferner: was Richard Wagner in die schönen Worte gekleidet hat: „Mir kam er (Schopenhauer) natürlich nicht neu, und niemand kann ihn überhaupt denken, in dem er nicht bereits lebte[1].“ Drum ist mit der Feststellung von Beeinflussungen vorsichtig zu Werke zu gehen. Sonst kann es kommen, wie Bernard Shaw seinen Kritikern vorhält: „So oft meine Ansichten den Horizont eines, sagen wir, vorstädtischen Kirchenvorstehers zu überschreiten scheinen, schließen sie daraus, daß ich das Echo Schopenhauers, Nietzsches, Ibsens, Strindbergs, Tolstois oder irgend eines andern Erzketzers des nördlichen und östlichen Europa bin.“ Und nun zeigt er, wie sehr man damit seine philosophischen Kenntnisse überschätzt hat, und daß die Vorbilder und direkten Vorgänger seiner Weltanschauung ganz andere sind[2]). — Beispiele!

1. Der bekannte, klassische Fall der Beeinflussung eines Dichters durch Schopenhauers Philosophie ist der eben zitierte große deutsche Genius; die beste Illustration dieses Problems. Schon „Tristan und Isolde“ spiegelt mit leichter Umfärbung die Weltanschauung des philosophischen Anregers. Auch die „Meistersinger“, das Hohelied der Resignation mit dem herrlichen „tat tvam asi“ des „Wahn“-Monologs, sind in eine unschopenhauerische Stimmung getaucht. Im „Parsifal“ ist die Eigenart und Deklination von Schopenhauer noch weiter gewachsen. Und: wenn wir es nicht anders wüßten, würden wir bestimmt den „Ring“, die am intensivsten vom Geiste Schopenhauers umwitterte

[1]) Brief an Liszt, Dez. 54.

[2]) „Major Barbara“ (in der sehr interessanten Beigabe „Erste Hilfe für Kritiker“), Berlin bei S. Fischer 1909, S. 7.

Dichtung für ein Echo der „Welt als Wille und Vorstellung" erklären. Aber wir wissen halt, daß die Dichtung (bis auf ein geringes) vor dem Kennenlernen dieses Buches vollendet war, freigezeugt aus innerer Verwandtschaft. — Darum erbitte ich nur sichere Beispiele. Ich nenne noch ein anderes.

2. Neben Wagner: Strindberg! Über sein geistiges Verhältnis zu Schopenhauer hat auf der Danziger Tagung Hans Taub eingehend berichtet; darauf eine „metaphysische Studie" unter dem Titel „Strindbergs Traumspiel" erscheinen lassen. Die feinen Arbeiten überheben uns weiterer Darlegung[1]).

3. Zum guten Abschluß die energische und gewandte Vertretung des Schopenhauerschen Standpunktes in Karl Gjellerugs Roman „Reif fürs Leben" (nach manchen Anklängen in seinen früheren Werken)! Wie der hervorragende Kenner unseres Philosophen hier mit der ganzen Zartheit seiner psychologischen Palette, im Gefüge einer außerordentlich sympathischen und lebenswarmen Handlung, die Erziehung des jungen Arztes Sten durch den Kammerjunker Harstorf zur Tiefe der Kant-Schopenhauerschen Weltanschauung schildert, das ist ein Meisterstück und inniges Vergnügen; — zugleich eine Lektüre, wie wir Schopenhauerianer sie für unser in naivem Realismus, Naturalismus und Materialismus befangenes Geschlecht heilsamer und förderlicher garnicht denken können. Unserem Wunsche, in diesen die Grundsäulen des Lebens erschütternden Jahren des Blutes und der Tränen weiteste Kreise nachdrücklich auf Schopenhauer hingewiesen und für ihn gewonnen zu sehn, kommt die Verleihung des Nobelpreises an den Dichter aufs glücklichste zu Hilfe. In herzlicher Mitfreude erleben wir die Auszeichnung eines Mannes, der seine Weltanschauung aus denselben Quellen speist, die auch wir zu den lautersten und wertvollsten rechnen, welche der dürstenden Menschheit sprudeln. Eine vorzügliche Probe für die individuelle Auffassung, selbständige Anwendung und kritische Weiterbildung Schopenhauerscher Gedanken ist in dem Romane

---

[1]) **1918 (ein Jahr vordatiert), bei Müller in München.**

das köstliche Gespräch Doktor Stens mit Pastor Christensen über die Gottesvorstellung: Prinzip der Schöpfung und Prinzip der Erlösung. Der schwierige Gegenstand ist, dank vollkommener Beherrschung der philosophischen Materie, mit einer Eleganz und Schärfe behandelt, daß nicht so bald ein anderer Dichter wetteifern dürfte. —

Bei manchen nachweislich von Schopenhauer beeinflußten Dichtern liegt nur ein leichter Abglanz davon, ein unfaßbarer Schimmer über ihrem weiteren Schaffen. So ist bei Turgeniew nichts zu „konstatieren". In Raabes Werken finden sich bekanntlich viele Schopenhauergedanken und -Stimmungen; aber das Einzelne und vollends das Ganze ist stark mit anderen Elementen versetzt. Nach Analogien spüren heißt meist, ihn vergewaltigen und den Dingen ihren eigenen Duft nehmen. Eine gute Analyse von Wilhelm Buschs Schopenhauerklängen bietet Richard M. Meyers Literaturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts[1]). Wer die späteren Werke Strindbergs liest, wird noch manche einzelne Berührungen mit unserem Denker entdecken: z. B. das Urteil über den „Reiz des Alters" und die Definition des Wortes „Hölle"; aber auch auffällige Abweichungen, wie die Meinung über „Tierschutz"[2]). Für allerlei „literarische Benutzung" Schopenhauers schon bei seinen Lebzeiten macht Damm[3]) auf Heribert Rau aufmerksam. Endlich: bei der Komödie „Der Floh im Panzerhaus"[4]) — um auch so etwas zu nennen — kann man allenfalls mit Julius Hart auf eine (dann freilich arg verfehlte) Schopenhauersatire judizieren.

---

[1]) „Die deutsche Lit. im 19. Jahrhundert", 1. Teil, Berlin bei Bondi 1910 in 4. Aufl.; klebt am Urteile Fischers und Zieglers über S., enthält aber Manches über den Einfluß des Philosophen auf die Dichtung, das sonst wenig erwähnt wird.

[2]) „Reiz des Alters" im „Blaubuch", deutsch von Schering, München und Leipzig bei Müller 1908, S. 183; „Hölle" ebenda, S. 227 (auch von Swedenborg beeinflußt): „Tierschutz" ebenda, S. 150; auch Strindbergs „Schwarze Fahnen" bieten Beobachtungsstoff.

[3]) a. a. O., S. 224.

[4]) Groteske von Robert Forster-Larrinaga. „Der Alte im Fahrstuhl — der auch wohl A. S. heißen könnte" (Kritik im „Tag").

Aber es scheint mir, wie gesagt, empfehlenswert, daß wir uns beim Sammeln auf ganz sichere Dinge, und also im allgemeinen auf die drei vorgenannten Kategorien von Schopenhauerspiegelungen beschränken.

Der Volksmund sagt: „Wer viel frägt, der viel erfährt." — Hoffentlich!



II.

Aus den Verhandlungen der sechsten Jahresversammlung, Danzig 1917.

Über die Unsterblichkeit der Seele.

Aus Anlaß der sechsten Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft zu Danzig 29. Mai bis 3. Juni 1917 den Mitgliedern der Gesellschaft als Festgruß gewidmet vom Vorsitzenden.

1. Kant und die Unsterblichkeitsfrage.

Die Unsterblichkeit der Seele, diese dem Menschen vor allen anderen teure Wahrheit, steht und fällt mit den Grundlehren der Kantischen Philosophie. Aus Kants Lehre folgt die Unsterblichkeit der Seele, aus der Unsterblichkeit der Seele die Lehre Kants.

Indem Kant in der Kritik der reinen Vernunft die Tragweite des menschlichen Erkenntnisvermögens untersuchte, entdeckte er und bewies unwidersprechlich, daß drei Elemente, welche das Grundgewebe der uns umgebenden Außenwelt bilden, nämlich der unendliche Raum, die gleichfalls unendliche Zeit und drittens und letztens die alle Veränderungen in der Natur als Ursachen und Wirkungen miteinander verknüpfende Kausalität, nicht dem Wesen der Dinge an sich angehören, sondern ihre Wurzel in dem Bewußtsein haben, das heißt in dem selbst raumlosen und zeitlosen transzendentalen Bewußtsein, welches in jedem empirischen Bewußtsein zur Erscheinung kommt. Durch diese von Kant bewiesenen Wahrheiten gewinnen wir eine unerschütterliche wissenschaftliche Grundlage für die Hauptlehren der Religion, als welche Kant selbst Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bezeichnet. Diese drei höchsten Güter der Menschheit ergeben sich als unweigerliche Folgerungen

aus Kants Lehre, und sie fallen rettungslos dahin und überliefern uns einem trostlosen Materialismus, Determinismus und Nihilismus, wenn wir uns von der Wahrheit der kantischen Beweise nicht überzeugen können.

Ist der Raum real, so kann es keinen Gott, keine göttliche Welt geben; denn der Raum ist nach allen Richtungen hin unendlich; außerhalb desselben kann es mithin nichts geben, innerhalb desselben aber nur das, was einen Raum erfüllt, und dieses eben nennen wir Materie. Gehört somit der Raum zu der Ordnung der Dinge an sich, so ist die einzig mögliche Konsequenz der vollständige Materialismus. — Anders, wenn wir uns mit Kant davon überzeugen, daß der ganze unendliche Raum und die räumliche Ordnung der Dinge nur Erscheinung, nicht Ding an sich, nur die Form ist, in welcher wir das Seiende vorstellen, nicht diejenige, in welcher es unabhängig von unserm Bewußtsein bestehen mag. Dann wird wieder Platz für eine göttliche Welt, deren Realität wir erst dann erkennen werden, wenn wir mit dem Tode unser subjektives Bewußtsein wie einen Traum von uns abschütteln, und diese ganze empirische Weltordnung, in der wir jetzt befangen sind, wie eine Fata Morgana verschwindet.

Wie durch die Realität des Raumes das Dasein Gottes, so wird das zweite höchste Gut, die Freiheit des Willens, ohne welche keine Moralität möglich ist, ausgeschlossen durch die Realität der Kausalität, welche verlangt, daß jede Veränderung in der Welt als eine Wirkung mit Notwendigkeit hervorgeht aus ihren Ursachen. Zu diesen Wirkungen gehören auch alle Handlungen des Menschen; auch sie gehen mit Notwendigkeit hervor einerseits aus dem bestimmten Charakter, andererseits aus den an ihn herantretenden Motiven, welche beide als Ursachen im Augenblicke des Handelns als ihrer Wirkung schon der Vergangenheit angehören, somit nicht mehr in unserer Hand sind. So folgt aus der Realität der Kausalität die Notwendigkeit aller unserer Handlungen, das heißt der Determinismus, welcher die Freiheit des Willens und damit die Möglichkeit des moralischen Handelns ausschließt. Zu retten ist die Freiheit des Willens

nur dann, wenn wir uns mit Kant überzeugen, daß wir zwar als empirische Wesen der Notwendigkeit unterliegen, hingegen als Ding an sich frei sind, und daß diese unverlierbare Freiheit unseres an sich seienden Wesens in dieser dem Gesetze der Kausalität unterworfenen Welt zum Durchbruche kommt in jeder moralischen Handlung, welche eben darin besteht, daß wir, nach dem Worte des Heilands, uns selbst verleugnen, d. h. uns lossagen von dem ganzen kausalen Zusammenhange der empirischen Realität und nicht am wenigsten von unserm eigenen Selbste als einem Gliede in der Kette dieses kausalen Zusammenhanges, welcher die Welt beherrscht.

Wie dem Raume und der Kausalität, so sind wir, als empirische Wesen, auch der Gesetzmäßigkeit der Zeit unterworfen, haben daher, wie alles in der Zeit, durch Zeugung und Geburt einen Anfang und durch den Tod ein Ende, und dieses Ende ist, empirisch betrachtet, ein absolutes, ebenso wie es jener Anfang war. Was werden wir nach hundert Jahren sein? Nicht mehr und nicht weniger als was wir vor hundert Jahren gewesen sind, also, empirisch betrachtet, Nichts. Aus diesem Nichts sind wir durch Zeugung und Geburt zu einem Etwas geworden und kehren aus diesem Etwas, beim Tode, in unser ursprüngliches Nichts zurück. Diese Anschauung, nach der wir durch Zeugung und Geburt aus dem Nichts zu einem Etwas und durch den Tod aus dem Etwas wieder zu Nichts werden, heißt der Nihilismus, welcher auf dem Glauben an die Realität der Zeit beruht, wie auf dem Glauben an die Realität des Raumes der Materialismus, auf dem an die Realität der Kausalität der Determinismus, und sich diesen beiden als drittes Glied der empirischen Weltordnung anschließt. Nun aber haben wir von Kant gelernt, daß wir zwar als empirische Wesen dem Raume, der Zeit und der Kausalität unterworfen sind, hingegen als Ding an sich zeitlos und somit ohne Anfang und Ende, kausalitätlos und somit unentstanden und unvergänglich sind. Dieses ist der Beweis für die Unsterblichkeit unseres an sich seienden Wesens, welchen wir aus Kants Grundlehre schöpfen, und welcher besser ist als der, welchen Kant selbst in der

Dialektik der praktischen Vernunft führt, wo er zeigt, daß der kategorische Imperativ vollkommene Konformität mit dem Sittengesetze von uns fordert, daß eine solche aber nur in einem unendlichen Annäherungsprozesse erreicht werden kann, zu welchem uns eine unendliche Zeit gegeben sein muß. Im Grunde läuft dieser kantische Beweis nicht auf eine Unsterblichkeit im christlichen Sinne, auf eine Fortsetzung unsres Daseins in Himmel oder Hölle hinaus, sondern auf eine Art Seelenwanderung, wovon nachher noch die Rede sein wird.

Hätte Kant schon die volle Tragweite seiner großen Entdeckungen erkannt, so würde er nicht nötig gehabt haben, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als bloße „Postulate" auf den allein tatsächlich gegebenen kategorischen Imperativ zu gründen, da sie sich, wie oben gezeigt wurde, als unmittelbare Folgerungen seiner unumstößlichen Beweise für die Apriorität von Raum, Zeit und Kausalität ergeben.

Umgekehrt ist aber auch jeder, der aus irgendwelchen Gründen, etwa aus Gemütsbedürfnissen oder aus theologischen Argumenten, an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit glaubt, schon ein unbewußter Kantianer; denn so wie Kant bietet er den Aussagen der Natur Trotz, welche in ihrer nicht mißzuverstehenden Sprache uns überall zuruft, daß es keinen Gott, keine Freiheit, keine Unsterblichkeit gibt. Die Gültigkeit dieser Aussagen der Natur wird von jedem religiös Gläubigen bestritten nur daß ihm hierzu weder sein Bibelglauben noch auch seine Gemütsbedürfnisse ein wissenschaftliches Recht geben, während bei Kant die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein einer jenseitigen göttlichen Welt, sich als unumgängliche Folgerungen seiner streng wissenschaftlich bewiesenen Lehre von dem subjektiven Ursprunge der Kausalität, der Zeit und des Raumes ergeben.

2. Schopenhauer und die Unsterblichkeitsfrage.

Schon aus Kants Grundlehre ergibt sich, daß wir als Erscheinung den Gesetzen der Zeit unterliegen und somit sterblich, hingegen als Ding an sich zeitlos, somit ohne Ende und

folglich unsterblich sind. Was wir aber als Ding an sich sind, das erklärte Kant für unerkennbar, weil all unser Erkennen nur durch das Medium von Raum, Zeit und Kausalität erfolgt, und gerade diese es sind, welche uns nötigen, nie das Ding an sich, sondern immer nur seine Erscheinungen zu sehen. Doch hat schon Kant diese von ihm selbst behauptete Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Dinges an sich überschritten, wenn er in der Kritik der praktischen Vernunft den kategorischen Imperativ für das Gesetz erklärt, welches der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung gebe, und in einer 1791 geschriebenen Zusammenfassung seiner Lehre das Ding an sich aus der Verhüllung, in welcher er es gewöhnlich hält, hervortreten läßt in der Freiheit des Willens.

Auf diesem, schon von Kant selbst angedeuteten Wege gelangte Schopenhauer zu der großen Erkenntnis, daß das Ding an sich in nichts anderem zu suchen ist als in dem, was wir als den Willen unmittelbar in uns wahrnehmen. Kant hatte nämlich übersehen, daß der Weg der Erkenntnis durch Raum, Zeit und Kausalität nicht der einzige ist, auf dem wir zum Ding an sich gelangen können, da wir selbst einerseits Erscheinung, anderseits doch auch Ding an sich sind, somit jenes ewige Geheimnis der Natur in unserm Innern tragen. Hier hatten es schon die Inder gesucht, wenn sie das Selbst in uns, den *Atman*, wie sie es nennen, für das Prinzip unseres eigenen Daseins und zugleich für das Prinzip der ganzen Welt erklärten. Auf diesem Wege sehn wir auch die Griechen, wenn der edle und tiefsinnige Plotinos ausruft (Enneade 5, 12, meine Phil. der Griechen, S. 498): „Darum möge vor allem eine jede Seele bedenken, daß sie es war, welche alle lebenden Wesen erschaffen und ihnen das Leben eingehaucht hat, allem, was die Erde ernährt und das Meer und die Luft, dazu auch den göttlichen Gestirnen am Himmel, daß sie es war, welche die Sonne und diesen großen Himmel erschaffen hat, sie, welche ihn ordnete und in seiner Kreisbewegung herumführt, sie, welche eine noch höhere Natur ist als alles, was sie ordnet und bewegt und beseelt.“ Die Seele in uns ist das Prinzip der ganzen Welt,

so lehren hier übereinstimmend die indischen und die griechischen Weisen. Beide aber hielten die Seele für ein ursprünglich und in erster Linie intellektuelles Wesen, und da war es nicht zu begreifen, wie ein solches als Prinzip allen Tieren, Pflanzen und unorganischen Kräften der Natur untergelegt werden konnte. Und hier war es Schopenhauer, welcher für die Philosophie dasselbe tat, was für die Naturforschung Lavoisier getan hatte. Wie nämlich dieser das bis auf ihn für eine einheitliche Substanz, für ein Element gehaltene Wasser zerlegte in Sauerstoff und Wasserstoff und dadurch die ganze moderne Chemie begründete, so wurde Schopenhauer der Begründer einer neuen Epoche in der Philosophie, indem er die bis dahin für ein einheitliches Wesen gehaltene Psyche, die sogenannte Seele, zerlegte in Wille und Intellekt, dadurch zu dem großen Begriff des wesentlich und von Haus aus unbewußten Willens gelangte und diesen, in methodisch fortschreitender Weise, als das alle Tiere, Pflanzen und unorganische Erscheinungen der Natur beseelende Prinzip nachwies. Alle Erscheinungen dieses Willens unterliegen dem Gesetze der Zeit, sind somit entstanden und vergänglich, der Wille aber als Ding an sich, als das, was man früher die Seele nannte, ist unschaffbar und unvernichtbar, ist unsterblich und unverderblich.

Faßlicher wird uns das Wesen der Unsterblichkeit in dem Maße werden, in welchem es uns gelingt, in Schopenhauers tiefsinnigen Ausspruch einzudringen, daß dem Willen das Leben, dem Leben die Gegenwart sicher und gewiß ist.

Dem Willen ist das Leben gewiß, weil es nur dessen Sichtbarkeit ist, somit überall vorhanden sein muß, wo das Licht des Intellektes leuchtet, dieser aber, als das transzendentale, allgemeine Weltbewußtsein ist zeitlos, weil er als solches Raum und Zeit aus sich gebiert und trägt, und während er in seinem Erscheinen als empirisches Bewußtsein in Raum und Zeit entsteht und vergeht, so ist dieses transzendentale Bewußtsein so ewig wie der Raum und die Zeit, deren Träger es ist (das Nähere darüber in der Vorbetrachtung meiner Elemente der Metaphysik und im sechsten Bande meiner

Geschichte der Philosophie S. 456—460), und in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Schopenhauer lehrt, daß dem Willen das Leben gewiß ist.

Aber noch mehr! Dem Leben ist die Gegenwart gewiß! Wir freilich teilen die Zeit ein in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, aber die einzige reale Form des Daseins ist die Gegenwart; sie ist immer da und wird immer da sein, kann nie verloren gehn, und der beste Beweis dafür ist, daß wir uns jetzt und von jeher und in allen künftigen Augenblicken immer nur in der Gegenwart als der allein realen Form alles Daseins befinden. So ist dem Willen, so lange er Wille zum Leben ist, das Leben und die Gegenwart gesichert, und beide hören nur für den auf, welcher den Weg zur Erlösung gefunden hat, und welchem Raum, Zeit und Kausalität mit allem ihrem Inhalte verschwinden wie das Traumbild dem Erwachenden.

3. Die Inder und die Unsterblichkeitsfrage.

Es ist das Mißgeschick der Metaphysik, daß sie mit Begriffen und Worten operieren muß, welche der empirischen Naturordnung entnommen sind und auf metaphysische Verhältnisse nur in einer gewissen Umdeutung angewendet werden können. So ergibt sich die Unsterblichkeit der Seele aus der Zeitlosigkeit des Willens als Ding an sich, aber von einer Zeitlosigkeit können wir uns keine Vorstellung machen, und wollen wir die Zeitlosigkeit verstehen, so müssen wir sie uns denken als eine Unabhängigkeit von der alles wegraffenden Zeit (von dem Kronos, der alle seine Kinder verschlingt), mit andern Worten als ein Beharren durch alle Zeiten, d. h. als Ewigkeit. Dies gilt auch schon von Schopenhauers Wort, dass dem Willen das Leben und die Gegenwart für alle künftigen Äonen gesichert ist. Denn Schopenhauer selbst ist sich, wo er nicht jener halbmythischen Vorstellungsweise sich bedient, vollkommen klar darüber, daß die Unsterblichkeit nicht als ein eigentliches Fortleben in der Zeit, sondern als ein Heraustreten aus dem ganzen phantasmagorischen Zyklus der Zeitlichkeit, somit als „eine Unzerstörbarkeit ohne Fortdauer“ zu denken ist. Vergebens

martern wir uns, diesen metaphysisch vollkommen richtigen Begriff zu realisieren; wollen wir ihn aber in die Sphäre des Verständlichen herabziehen, so erscheint jene zeitliche Unzerstörbarkeit als ein Beharren durch alle Zeiten hindurch. In diesem Sinne ist sie auch von den Indern verstanden worden, wenn sie zum Fundamente ihrer religiösen Anschauungen gemacht haben und noch heute machen den *Sansâra*, d. h. die Wanderung der Seele nach dem Tode in einen neuen und immer wieder neuen Leib, dessen Beschaffenheit und Schicksale genau bestimmt werden durch die Werke in der früheren Geburt. Dieses Dogma von der Seelenwanderung, welches alle Leiden des Lebens als selbstverdiente begreifen lehrt, beherrscht nicht nur das ganze Denken der Inder, auch die Edelsten unter den Griechen, ein Pythagoras und Empedokles, ein Platon, Philon und Plotinos huldigen ihm, und unter den Neuern hat namentlich Lessing die Seelenwanderung verfochten, und auch Kant neigt sich ihm zu, wie oben gezeigt, während Goethe des Menschen Seele dem Wasser vergleicht, welches vom Himmel kommt, zum Himmel steigt und wieder nieder zur Erde muß, ewig wechselnd. Leider hat das Christentum diese so überaus trostreiche Lehre verschmäht, und das vierte Evangelium läßt aus Anlaß des Blindgeborenen (Ev. Joh. 9, 1) bei der Frage „Welcher hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?" mit andern Worten: Wer hat Recht in der Erklärung der Leiden des Lebens, Moses, welcher, weil er keine Unsterblichkeit kennt, die Sünden der Väter an den Kindern heimsuchen läßt, oder die Inder, welche die Leiden als selbstverschuldet durch die Werke in einer früheren Geburt begreifen, — wenn der vierte Evangelist an diesem durch die Frage der Jünger aufgerollten, großen, welthistorischen Probleme seinen Jesus achtlos vorübergehn läßt (vgl. meine Philosophie der Bibel, S. 275).

Allerdings ist und bleibt die Seelenwanderungslehre ein Mythus, jedoch ein Mythus, welcher geeignet ist, eine für uns unfaßbare Wahrheit zu vertreten. Könnten wir von ihm in Abzug bringen, was daran durch Zeit und Raum gesetzt ist, daß ich jetzt als dieser und künftig als ein anderer, jetzt

in dieser Verkörperung und künftig in einer anderen fortleben werde, so würden wir die volle Wahrheit in Händen haben. So aber müssen wir uns daran genügen lassen, daß wir mit dem Tode von dannen müssen und doch dableiben, aber wann, wo und wie dieses geschieht, das bleibt uns, so lange wir Menschen, so lange wir an die Formen der räumlichen und zeitlichen Erkenntnis gebunden sind, verborgen. Doch fehlt es nicht an einem Anzeichen dafür, daß unser Dasein nicht erst mit unserer Geburt angefangen, daß wir vielmehr schon vorher einmal dagewesen zu sein scheinen. Nach der Naturordnung nämlich, welche die Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden, auf unsern Leib und das, was direkt oder indirekt auf dessen Wohlbefinden von Einfluß ist, beschränkt, müßte jeder Mensch auf die Welt kommen als ein absoluter Egoist, welcher nur sein eigenes Wohl und Wehe im Auge hat hingegen für das Leiden der anderen, durch die räumliche Ordnung von ihm getrennten Wesen nicht die mindeste Empfindung besitzt. Nun aber finden wir, daß wir schon von Geburt an, der eine mehr, der andere weniger, neben der Sorge für unser eigenes Wohlbefinden, einen gewissen Grad von Mitgefühl für das Leiden unserer Mitgeschöpfe besitzen, welcher sich dann in Handlungen der reinen Gerechtigkeit, aufopfernden Menschenliebe und Entsagungen aller Art kund gibt, und es sieht ganz so aus, als wenn die große Läuterung vom Egoismus, welche den eigentlichen Endzweck unseres Daseins bildet, nicht erst mit unserer Geburt angefangen hätte, und als wenn wir schon vor unserer Geburt ein Stück des Weges zurückgelegt hätten, der uns alle früher oder später zur Entselbstigung, zur Vollendung, zur Erlösung führen wird.

4. Über die Fortdauer der Individualität.

Daß unser Wille als Ding an sich ewig ist, daß er sowohl in der Bejahung, welche uns jetzt gefangen hält, als auch in der Verneinung fortbesteht, die als höchstes Ziel jedem gesetzt ist, steht vollkommen fest. Aber eine andere Frage ist, wie weit auch auf ein Fortbestehen unsrer Individualität zu rechnen ist. Schopenhauer selbst drückt sich hierüber

sehr behutsam aus. Er erklärt gelegentlich, daß das Fortbestehen der Individualität eine Frage sei, deren Lösung er nicht unternehme, und an einem andern Orte äußert er die Vermutung, daß die Individualität so lange bestehe wie die Bejahung des Willens zum Leben, und mit dem Eintreten der Verneinung erlösche. Aber vielleicht lassen sich aus den Tiefen seiner eigenen Anschauungen andere Folgerungen ziehen. Zunächst erklärt er, daß der Mensch nicht, wie das Tier, ein bloßer Ausdruck der Idee seiner Spezies sei und an dieser seine Unsterblichkeit habe, daß vielmehr jeder Mensch einen eigenen Individualcharakter besitze und somit eine besondere platonische Idee darstelle, die Ideen aber unterliegen nicht, wie ihre Erscheinungen, dem Flusse des Werdens, sondern sind ewig und unvergänglich. Aber noch mehr! Meine Individualität, dasjenige, was jetzt aus mir Ich sagt, ist nicht ein einzelner Teil des allgemeinen Weltwillens, sondern ist nach Schopenhauers großer, durch indische und griechische Zeugnisse bestätigten Lehre, eine Erscheinung des einen, unteilbaren Weltwillens voll und ganz. Dieser Weltwille aber, welchen jeder von uns in seiner Individualität voll und ganz verkörpert, besteht ewig, nicht nur in dem *status exinanitionis* der Bejahung, sondern auch in dem *status exaltationis* der Verneinung, und sonach müßte auch das, was jetzt aus mir Ich sagt, auch in der Verneinung fortbestehn, weil es eben nicht ein Stück des Weltwillens, nicht ein Tropfen des großen Ozeans, sondern dieser ganze Ozean, dieser eine, unteilbare ewige Weltwille ist.

Der Inder entwirft eine Schilderung von dem „bei Lebzeiten Erlösten“ (*jivan-mukta*), bei welcher es heißt, daß ein solcher Mensch nicht mehr in sich selbst, sondern in allen Kreaturen lebt, daß er das Leiden aller Wesen als sein eigenes empfindet und weiß. Vielleicht steht uns allen, wenn der Wille sich gewendet hat und wir durch den Tod zur Erlösung eingehen, etwas Ähnliches bevor; vielleicht ist es, als wenn mit unserm Körper lange getragene Schlacken und Fesseln von uns abfielen, als wenn unser eigenes, individuelles Selbst sich ausweitete über das Selbst aller Mitmenschen, aller Geschöpfe, aller Wesen der Welt, so daß wir dastehn als der

Inbegriff des ganzen Universums und doch dabei in unserer vollen Ichheit und Individualität beharren. Wie freilich alle Individuen das ganze Universum sein und dabei doch in ihrer Individualität, in dem was jetzt aus ihnen Ich sagt, fortbestehen können, das ist eine für uns, so lange wir an die räumliche und zeitliche Auffassung der Dinge gebunden sind, unlösbare Frage. Daß aber diese räumliche und zeitliche Auffassung eine Illusion, ein bloßer Wahn ist, diese große Erkenntnis verdanken wir der Philosophie Kants und Schopenhauers.

Paul Deussen.

Die Auffassung vom Staat bei Schopenhauer und Hegel.

Von Dr. **Joh. Schubert**[1]).

In unserer von den schwersten kriegerischen Erschütterungen heimgesuchten Zeit dürfte eine vergleichende Betrachtung von Schopenhauers und Hegels Staatsphilosophie von besonderem Wert zur Aufhellung dieser schwierigen philosophischen Probleme sein. Schopenhauer läßt in seiner Auffassung vom Staat die der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts noch einmal aufleben, die vom Begriff des freien souveränen Individuums ausgeht und darauf den Staat begründet. Da die freie Willkür der Individuen erfahrungsgemäß nicht miteinander bestehen kann, so sollte jeder Einzelne auf einen Teil der ihm von Natur zustehenden Rechte verzichtet haben, um ein gedeihliches Zusammenleben zur Schaffung wirtschaftlicher und kultureller Güter möglich zu machen. Auf diese Weise sollte durch einen freiwilligen Rechtsvertrag freier souveräner Individuen der Staat entstanden sein. Auch Kant und Fichte teilten diesen Standpunkt, wenn sie ihn auch tiefer faßten als die französischen Aufklärungsphilosophen. Hegel tritt gegen diesen einseitigen atomistischen Rationalismus und Individualismus auf, indem er mit Aristoteles erklärt, daß das Ganze früher sei als seine Teile, und daß man also den Staat nicht mechanisch aus seinen einzelnen Teilen zusammensetzen könne, daß er vielmehr etwas Höheres, organisch Übergreifendes sei. Der Staat ist darum auch nicht zu erklären aus der unterdrückten

[1]) Referat über den am 1. 6. 17. auf dem Schopenhauertag in Danzig gehaltenen Vortrag.

Freiheit der Einzelnen, sondern die wahre, die sittliche Freiheit ist überhaupt erst im Staate und durch ihn möglich.

Wenn nun Schopenhauer wieder seinerseits gegen diese unläugbar grossartige und aus dem Geiste der doch auch von ihm verehrten Antike geborenen Anschauung zu Felde zieht, so müssen wir den berechtigten Kern aus seiner Polemik gegen Hegel herausschälen, um das zu gewinnen, was an seiner Lehre von überhistorisch-bleibendem Gehalt ist. Schopenhauer hat ja Staat und Geschichte überhaupt sozusagen abgelehnt, und zwar aus ethischen sowohl wie aus metaphysischen Gründen. Die Geschichte ist ihm eine Satire auf die Moral, und der Staat, als der Träger geschichtlichen Lebens, erscheint ihm soweit davon entfernt, die konkrete Sittlichkeit zu verkörpern, daß er ihm im Gegenteil nichts anderes bedeutet als den organisierten Gesamtegoismus. Der Staat ist errichtet unter der Voraussetzung, daß reine Moralität nicht vorhanden ist; wäre dies der Fall, so würde er ja überflüssig sein! Da der Staat keinen Einfluß auf die Gesinnung hat, so kann er auch keine Anstalt zur Moralität sein, ebensowenig wie zur sittlichen Freiheit, denn diese liegt jenseits der Erscheinung. Hier haben wir Schopenhauers metaphysischen Hauptgrund für die Ablehnung der Geschichte. Das Wahre ist ihm die unwandelbare Idee, die jenseits von Raum und Zeit dem Fluß der Erscheinungen entrückt ist. Eine Berufung auf die Geschichte kann es nach Schopenhauer nicht geben, wie ja auch Kant eine solche kurzweg als „pöbelhaft" ablehnt, weil die geschichtlichen Tatsachen eben anders aussehen würden, wenn sich ihre Urheber nach den Idealen von Recht und Sittlichkeit gerichtet hätten.

Nun ist die Überzeugung von der Idee als dem wahrhaft an sich Seienden Hegel nichts weniger als fremd. Sein Satz von der Vernünftigkeit des Seienden bedeutet nicht, daß jede zufällige, die Oberfläche der Dinge kräuselnde Erscheinung die verkörperte Idee sein soll. Er bekämpft nur die Lehre von der reinen Jenseitigkeit der Idee und ihrer Unfähigkeit, sich in den Fluß der Entwicklung und des Werdens zu stürzen. Die Idee ist ihm nicht tote Ruhe, ein

bloßes Bild ohne Trieb und Bewegung, sie hat vielmehr den härtesten Gegensatz in sich; sie ist also Prozeß, und ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, mit der sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet.

Schopenhauer geht von der Idee eines reinen, absoluten, moralischen Rechts aus, an dem gemessen alles im Staat verkörperte Recht Unrecht ist. Hegel gibt zu, daß in jedem positiven Recht ein Moment des Unrecht enthalten ist. Dafür ist aber jenes absolute Recht rein abstrakt, formell und inhaltsleer. Jedes Recht muß, um konkret wirksam zu sein, positiv werden; damit wird es jedoch zugleich ausschließend und tritt zu anderen positiven Rechten in Gegensatz. Aber dieser Gegensatz ist es gerade, der die Entwicklung weiter treibt und die Idee in den Prozeß hineinzieht. Der Fundamentalsatz des reinen Rechtes lautet bei Schopenhauer: Greife niemals verletzend in die Willenssphäre des Anderen ein! Darum verwirft er das Recht der Besitzergreifung von Grund und Boden durch die Gewalt; nur die Bearbeitung soll Recht erwirken. Die Macht soll bei der prinzipiellen Beurteilung der Rechtsfragen ausgeschlossen sein. Wohl bedarf das Recht der Macht, um vollstreckt werden zu können, es darf aber keinesfalls aus ihr abgeleitet werden, wie dies z. B. bei Spinoza der Fall ist. Die Vergewaltigung friedlicher Ackerbauvölker durch kriegerische Raubvölker ist ihm das geschichtliche Urunrecht; und da die politische Geschichte zumeist aus solchen Räubereien besteht, so erscheint sie ihm vor dem Richterstuhl des reinen Rechts verwerflich. Schopenhauer bleibt bei dem unlösbaren Gegensatz von Relalität und Idee stehen, während Hegel ihn aufzulösen sucht. Für die Frage von Macht und Recht geschieht dies in besonders fesselnder Weise in dem Kap. der Phänomenologie, überschrieben: Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Bewußtseines, Herrschaft und Knechtschaft. Es gibt ein herrisches und ein knechtisches Selbstbewußtsein. Der Herr ist Herr, weil er die Furcht vor dem Tode, als dem absoluten Herrn über alle, überwunden hat. Der Knecht ist Knecht, weil er das Leben und die Knechtschaft dem Kampf um die Freiheit vorzieht. Indem der Herr aber nur Herr sein,

keine Pflichten gegen den Knecht anerkennen will, schlägt die Herrschaft in ihr Gegenteil um. Der Knecht wird selbständig durch die Arbeit, zu der ihn der Herr zwingt, und der Herr wird abhängig vom Knecht, weil er die Beziehung zur Sache nur durch den Knecht hat. Der Herr muß somit den Knecht als einen selbständigen anerkennen, der wahre Sinn des Herrschers ist ein Dienen geworden, und das Verhältnis von Herr und Knecht verwandelt sich schließlich in ein gegenseitiges Anerkennen.

Die geschichtliche Entwicklung ist nichts als die farbenreiche Entwicklung dieses allgemeinen spekulativen Rahmens. Der Staat beginnt nicht als ein Rechts-, sondern als ein Herrschaftsverhältnis, er entsteht nicht durch Vertrag, sondern durch Unterjochung. Wo Staaten sind, sind auch herrschende und beherrschte Völker und Klassen. Das Recht ist nichts als das verbriefte Maß der gegenseitigen Anerkennung, hervorgegangen aus dem tatsächlichen Machtverhältnis der einzelnen Gruppen. Dieses Recht ist nicht gleichbedeutend mit widersittlichem Faustrecht. Eine auf rein physischer Gewalt beruhende Macht kann sich unmöglich halten; dauernde geschichtliche Gebilde sind immer nur da entstanden, wo hinter der unerläßlichen physischen Gewalt höhere sittliche, kulturelle und organisatorische Kräfte gestanden haben, die früher oder später zu einer Macht über die G e m ü t e r führen, ohne die keine Herrschaft bestehen kann. So sehen wir, wie Macht tatsächlich Recht schafft, aber nicht als bloße widersittliche Gewalt, sondern nur, wenn und soweit ihr organisatorisch sittliche Kräfte innewohnen. Die Herrschaft über andere setzt voraus die Herrschaft über sich selbst. Sonst wäre die stets zu beobachtende Herrschaft von Minoritäten über Majoritäten nicht möglich, die auch in scheinbar reinen Demokratien, wenn auch in dementsprechend versteckter Form, in Geltung bleibt.

Auch vom Immanenzstandpunkt wird man freilich nie vergessen dürfen, daß jeder geschichtliche Staat nur ein „Notstaat" im schillerschen Sinne bleibt, da jedes positive Recht unvermeidlich ein Moment des Unrechts in sich enthält. Der ersehnte Staat der Freiheit, das heißt der vollen-

deten gegenseitigen Anerkennung, schwebt als höchste regulative Idee über jeder noch so hoch entwickelten Ercheinung und gibt den Anstoß zu immer neuen Bildungen und Entwicklungstufen. Aber diese Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit teilt ja der Staat mit allen endlichen Dingen. In der höchsten regulativen Idee fallen denn auch Staatsgesetz und Sittengesetz zusammen, was beim historischen Staat durchaus nicht immer der Fall ist, weshalb er den Verfechtern des unbedingten moralischen Gesetzes so bequeme Angriffspunkte bietet. Hegels Lehre vom Staat als der erscheinenden sittlichen Idee birgt ja die Gefahr in sich, daß man jeden beliebigen, noch so unvollkommenen historischen Staat als die Erscheinung dieser Idee nimmt, das Staatsgesetz einfach dem Sittengesetz gleichsetzt und alle Mittel durch den Staatszweck, als den absolut höchsten heiligen läßt. Damit wäre das Sittengesetz seiner Autonomie, seiner Unbedingtheit beraubt, die letzten und höchsten Maßstäbe für alles Zeitliche und Relative wären vernichtet. Der Mensch ist nicht nur ein zeitliches und staatliches, sondern zugleich ein überzeitliches und überstaatliches Wesen. In diesem Punkte ergänzen sich Hegel und Schopenhauer. Das Unbedingte und Ewige darf dem Zeitlichen nicht aufgeopfert werden, andrerseits bedarf es des Zeitlichen, um sich überhaupt manifestieren zu können. Das kann in dem von der Idee zu ihrer Offenbarung erwählten Subjekt zu schweren tragischen Konflikten führen. In der tragischen Weltauffassung begegnen sich Schopenhauer und Hegel, nur daß die Bewertung bei Schopenhauer eine pessimistische ist, weil er den Willen absolut setzt, während für Hegel der Wille Moment der Vernunft ist. Das Unlogische und Widervernünftige im Weltlauf wird von ihm nicht geleugnet, aber Hegel versucht zu zeigen, wie es auch wider Wissen und Willen in den Dienst der Vernunft treten muß, als ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft.



„Pflicht und Schicksalsglaube."

Ein Kapitel Kriegsphilosophie von **Reinhart Biernatzki** (Hamburg)*).

Hauptfrage: Wie ist es möglich, Naturnotwendigkeit, Schicksalsglauben und göttliche Vorherbestimmung, mit einem Wort: den Fatalismusgedanken, der unsere Kriegsstimmung in der Heimat wie vorm Feinde vielfach beherrscht, in Einklang zu bringen mit dem nicht weniger ausgeprägten Prinzip der Pflichterfüllung, mit dem Verantwortungsgefühl und der freien, sittlichen Selbstbestimmung, d. h. mit dem kategorischen Imperativ?

Ausgangspunkt bildet

I. Naturwissenschaft (Physik).

Wohin führt uns die rein naturwissenschaftliche Betrachtungsweise? Sie führt uns

a) zur Naturnotwendigkeit alles Geschehens und zur Unfreiheit der menschlichen Handlungen (Determinismus). Sie kann uns leicht verführen

b) zum Fatalismus als Schicksalsglauben und zur Prädestination als Vorherbestimmung durch Gott.

Schwerwiegende Bedenken werden laut: Um des Menschen sittliche Persönlichkeit wäre es geschehen! Daher

II. Philosophie (Metaphysik).

Wohin leitet uns Kant bei einer metaphysischen Auffassung der Dinge?

a) Zum rechten empirischen Gebrauch unserer apriorischen Erkenntnisformen.

Dadurch wird Ia bestätigt. (ImReiche der Natur gilt das Kausalgesetz: Auch der Tod des Hoffnungsvollsten mußte mit Naturnotwendigkeit erfolgen!)

Dagegen wird Ib widerlegt. (Im übernatürlichen Reiche ist Kausalität ungültig: Das äußerlich noch so Verhängnisvolle und vom naturwissenschaftlichen Standpunkte

---

[1]) Bericht über den Vortrag der Danziger Tagung.

aus tatsächlich Vorherbestimmte hat keinerlei Bedeutung für mein wahres, an sich seiendes, sittlich freies Wesen!)

b) Zur Metaphysik als Wissenschaft. (Der kategorische Imperativ — die Stimme unserer eigenen metaphysischen Natur.)

So gewinnen wir durch Kant die wissenschaftliche Grundlage der

III. Religion (Theologie).

Wie erschließt sich unter dem Lichte indischer Upanishad-Weisheit und mit dem Schlüssel der kantischen Philosophie die ewige Wahrheit des Christentums?

a) Durch die Erkenntnis, daß Brahman mit dem Atman identisch ist, d. h. Gott gleich Seele, und

b) durch das Evangelium, daß Gott und der sittlich vollkommene Mensch (Jesus) als Vater und Sohn wesensgleich sind oder eins.

Schlussergebnis: So läßt sich in der Tat begreiflich machen, wie der Fatalismusgedanke aller Art und selbst in seiner schärferen Form als

Vorherbestimmung durch Gott (Prädestination) sehr wohl vereinbar ist mit der freien, sittlichen

Selbstbestimmung des Menschen (dem kategorischen Imperativ), da ja im Augenblick der Pflichterfüllung, wo ich der Stimme des Gewissens Gehör schenke und den kategorischen Imperativ umsetze in die Tat, mich kein anderer und Fremder bestimmt zum Guten, sondern nach Kants Ausdrucksweise:

der Mensch als Ding an sich nach dem Prinzip der Autonomie,

nach indischer Weisheit:

mein ureigenstes, metaphysisches, göttliches Selbst, mein Atman;

oder in Worten der Bibel:

meine mit dem Willen des höchsten Gottes sich eins fühlende Seele.



Vom Leben und vom Tode.

Von **Albert Esser**[1]).

Die Hauptabsicht, die bei der Abfassung des Vortrages „Vom Leben und vom Tode“ mich leitete, war, den auch bei vielen Gebildeten bestehenden Glauben von der Unbeschränktheit des menschlichen Wissens und der alles durchdringenden Macht der Erkenntnis zu zerstören und die Grenzen unserer Einsicht deutlich zu machen. In erster Linie schwebte mir der Gedanke an den Monismus vor, der mit seinem Anspruch auf völlige Lösung der Rätsel unseres Daseins Sinn und Gemüt vieler Wahrheitssucher irreführt. Namentlich seine Lehre vom Leben „Leben ist Bewegung“ ist so dogmatisch und unphilosophisch, andererseits aber für unkritische Menschen so verführerisch, daß diese Ansicht nicht oft genug bekämpft werden kann. Dabei muß immer wieder auf den Geist des Dogmatismus hingewiesen werden, der auch dem Monismus und weiterhin auch der Wissenschaft nicht fremd ist, der aber von diesen einseitig dem Glauben vorgeworfen wird. Dogmatismus ist eine Eigenschaft nicht einer Sekte, sondern der menschlichen Seele, die bei allen Parteien in die Erscheinung treten kann. Er bedingt die Enge des Standpunktes, die für die Beurteilung aller wichtigen Fragen verderblich wirkt. Diejenige Erkenntnis kommt der Wahrheit am nächsten, die von dem menschenmöglich freiesten Standpunkte aus gewonnen wird. Dieser ist zugleich auch der einfachste Standpunkt. „Ein Standpunkt gleich einer Experimentalordnung. Je einfacher und übersichtlicher die Anordnung, desto eindeutiger und sicherer ist die Antwort.“ Dieser einfache Standpunkt aber ist der

[1]) Referat des Vortrags auf der Dresdener Tagung.

allgemein-menschliche oder philosophische. Philosophie ist nichts anderes als natürliche Weltbetrachtung, nicht eingeengt durch irgend einen Standtpunkt, der mit Beruf, Kaste, Geschlecht, Volkstum, Bekenntnis gegeben wird.

Die Wissenschaft sucht ihre Stützen für den angeblichen Beweis ihrer Behauptung, das Leben erklären zu können, in Anatomie, Entwicklungslehre und Chemie. Die von ihr vorgebrachten Argumentationen sind so zahlreich und scheinbar so beweisend, daß es philosophischer Besinnung bedarf, die Beweise als falsch zu durchschauen. Aber Locke, der uns die Relativität der durch die Sinnesorgane gegebenen Erkenntnis gezeigt hat und Kant, der uns Zeit, Raum und Kausalität als subjektive Anschauungsformen unseres Geistes und nicht als objektiv gegebene Daten, beziehungsweise Begriffe gedeutet hat, sind uns sichere Wegeleiter. Wir erkennen, daß das, was man angeblich als Wesen des Lebens erkennt, nichts anderes ist als ein Bild dieses Wesens, das mit diesem so wenig identisch ist wie eine Photographie mit dem photographierten Gegenstande. Erklärt der Monismus das Leben mit der Formel: Leben = Bewegung, so hat er eine Gleichung, in der beide Seiten eine unbekannte Größe sind: $x = y$. Wenn die Entwicklungslehre den Menschen als das höchste Wesen bezeichnet, als „die Krone der Schöpfung", und dafür die späte Folge des Auftretens in der Natur und die größere Kompliziertheit des menschlichen Organismus ins Feld führt, so begeht sie verschiedene Denkfehler. Wert und Zeit lassen sich nicht in Beziehung zueinander setzen, weil Zeit eine Anschauungsform unseres Geistes und Wert ein aus der Empirie abstrahierter Begriff ist, so daß Zeit und Wert keine gemeinsame Basis haben, von der aus sie in ein gegenseitiges Verhältnis treten können. Aber selbst wenn sie einem gemeinsamen Mutterboden entsprängen, so würde die Bestimmung des Höheren in Rücksicht auf die späte Folge des Auftretens ein Fehler sein, der ähnlich dem des *post hoc ergo propter hoc* wäre. Sucht man ferner das Höhere aus der größeren Kompliziertheit zu folgern, so ist nicht recht einzusehen, warum der entgegengesetzte Standpunkt, das Einfache sei das Höhere, nicht die gleiche Berechtigung haben soll.

Die menschliche Erkenntnis muß in der Frage nach dem Wesen des Lebens bereits da Halt machen, wo die Frage eigentlich anhebt: das ist da, wo die Kausalität aufhört und eine unüberbrückbare Kluft vor sich sieht.

Zusatz der Redaktion.

Das Wesen des Organismus und des Lebens ist und bleibt auf empirischem Standpunkte unerklärlich. Begreiflich wird beides nur durch die Kantisch-Schopenhauersche Philosophie, wenn sie lehrt, daß das raumlose und zeitlose Ding an sich, die sogenannte Seele, zur Erscheinung kommt im Raume ausgebreitet als Leib mit allen seinen Organen und Funktionen, und in der Zeit ausgebreitet als Leben in der ganzen Reihe der Lebensverrichtungen von Zeugung und Geburt an bis zum Tode hin; daher die in beiden zutage tretende Zweckmäßigkeit.



Strindberg und Schopenhauer.

Von Dr. **Hans Taub** (München.)

Schopenhauer hat einmal die Philosophie mit einer hohen Alpenstraße verglichen, zu der nur ein steiler Pfad über spitze Steine und stechende Dornen führt. Er mag dabei an sein eigenes System gedacht haben, das den Leser nicht bedächtig und behutsam von Stufe zu Stufe führt, sondern oben auf der Höhe des Erkennens machtvoll einsetzt. Man sieht es den schlichten Worten, mit denen das Hauptwerk beginnt: „Die Welt ist meine Vorstellung" wahrlich nicht an, daß ein guter Teil der Geschichte des menschlichen Denkens sich in ihnen verkörpert. Zwar waren, als Schopenhauer diesen Fundamentalsatz an die Spitze seines Werkes stellte, kaum hundert Jahre vergangen, seitdem Berkley ihn zum ersten Mal klar und deutlich ausgesprochen hatte, aber beunruhigt hatte er den die Wahrheit suchenden Menschen schon seit Augustin[1]) und noch mehr seit Cartesius. Wer von uns wäre nicht selbst schon einmal erschreckt bei dem Gedanken aufgefahren, ob nicht etwa diese mit den Sinnen wahrnehmbare Welt tatsächlich vorhanden ist oder ob wir uns deren Existenz nur einbilden?

Wer Strindberg kennt, weiß, daß es das Martyrium seines Lebens war, nach einer Antwort zu suchen auf die tausend großen und kleinen Rätsel des Daseins. Es ist die Tragik seines Schaffens, daß er, gequält und gepeinigt von einer förmlichen Wollust, der an allen Ecken auf ihn lauernden Sphinx das Haupt abzudrehen, sich immer wieder einem neuen Meer von Irrtümern gegenüber sieht. Der Philosoph

---

[1]) Ich verweise auf die interessanten Ausführungen des Herrn Prof. Kowalewski (Königsberg) auf der Generalversammlung in Danzig.



in ihm sah die Probleme da, wo andere achtlos vorübergehen. Er, dessen ganzes Leben ein fortgesetztes Kopfschütteln und Verwundern war, fängt in seiner Pariser Zeit an, vom Urproblem alles Seins aufgerüttelt zu werden. Er, für den alle Güter der Sterblichen nichts sind als lächerliche Illusionen, frägt sich schaudernd, ob nicht letzten Endes diese Welt selbst eine Illusion ist. Es mag sein, daß ihm der erste Anstoß zu dieser Frage von seinem geliebten Swedenborg, dem „Lehrer und Leiter" geworden, so viel aber steht fest, daß er die Antwort bei Schopenhauer fand.

Eine entzückende kleine Studie, in der der Dichter und der Philosoph sich die Hände reichen, bekundet dies eindringlicher als alle abstrakten Erörterungen. Sie erschien 1896 in der Pariser Zeitschrift „L'Initiation" und ist überschrieben: „Ein Blick gegen den Himmel und die 23 Grade[1])." Der Dichter des krassen Realismus, der vor dem „Vater" und „Fräulein Julie" nicht zurückschreckte, wird allmählich wundersam mild und gedenkt eines lieblichen Ostertages, an dem die Auen lachten, vom Glanz der Sonne überzogen.

„Damals kam mir der Gedanke: Ist die Sonne rund, nachdem wir sie rund sehen? Und was ist das Licht? Etwas außer mir oder nur subjektive Wahrnehmung?"

Wie so oft bei Strindberg zieht auch hier eine Frage viele andern nach und immer kühner wird der Flug seiner Gedanken:

„Wo beginnt das Ich, wo hört das Nicht-Ich auf? Das Auge angepaßt an die Sonne oder das Auge diese „Sonne" genannte Erscheinung schaffend?

Magister dixit: Schopenhauer hat gesagt: Die ganze Welt mit der Unendlichkeit des Raums, in der das All enthalten ist, mit der Unendlichkeit der Zeit, in der das All sich bewegt, mit der wunderbaren Verschiedenheit der Dinge, die den Einen wie die Ander erfüllen, ist nichts als ein Gehirnphänomen."

---

[1]) Vgl. Strindberg, Sylva Sylvarum S. 122 ff. Deutsche Originalausgabe unter Mitwirkung von Emil Schering als Übersetzer.

Der Dichter beugt sich vor den Manen des großen Denkers. War es nur eine flüchtige Begegnung, war die Bekanntschaft Strindbergs mit Schopenhauer, die mit dieser schönen und tiefen Betrachtung so verheißungsvoll einsetzt, mehr als eine Episode? Gewiß nicht! Der Mann, der „Nach Damaskus" und „Ein Traumspiel" geschrieben, war von dem Traumartigen unseres Daseins ebenso tief ergriffen wie Goethe, „der Riesenbruder Kants". (Welt als W. u. V. 1. Band S. 627). „Wir leben ja nicht in der Wirklichkeit, sondern in unseren Vorstellungen von der Wirklichkeit" schreibt Strindberg noch gegen das Ende seines Lebens im „Blaubuch."

Er fühlte, ja er erlebte das ungeheure Problem des Idealismus am eigenen Leibe. Aber es fehlte ihm die Einsicht oder — sollen wir sagen — der Mut, aus der „Kritik der reinen Vernunft" die letzten Konsequenzen zu ziehen. Daß die spekulative Theologie von ihr den Todesstreich empfangen sollte (Welt als W. u. V. 1. Bd. S. 501), läßt ihn erbeben und zornerfüllt schleudert er den Bannstrahl gegen „Freidenkertum und Atheismus". Der greise Dichter betet an, was der junge Feuergeist verbrannt hatte und schließlich lautet die Losung: S t r i n d b e r g c o n t r a S c h o p e n h a u e r.

„Kann die Philosophie der Menschheit irgendeinen Segen bringen?" frägt er 1908 im „Neuen Blaubuch". Die Antwort erübrigt sich für den, der tiefer sieht. Aber den Geist Strindbergs litt es nicht mehr in der Tiefe. P l a t o muß sich mit dem Lob bescheiden, daß man ihn „stückweise mit Interesse lesen kann". „E b e n s o d e n g e r i n g g e s c h ä t z t e n S c h o p e n h a u e r, u n d z w a r i n s e i n e n a m w e n i g s t e n g e s c h ä t z t e n „P a r e r g a u n d P a r a l i p o m e n a", a b e r n i c h t i n d e m S y s t e m „d i e W e l t a l s W i l l e u n d V o r s t e l l u n g."

Das Urteil bedarf keines Kommentars; es spricht für sich selbst. Der schwedische Dichter gleicht einem Kinde, das zufällig einen Schatz findet, ihn aber in Unkenntnis seines Wertes wieder fortwirft. In der Tat ist Strindberg, an Schopenhauer gemessen, kaum mehr als ein Kind.



III.

Verzeichnis der Mitglieder.

Verzeichnis der Mitglieder.

Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder auf Lebenszeit.

A.

***Aberer** Peter, Dr. jur., Rechtsanwalt am Oberlandesgericht Cöln a. Rh. Worringerstr. 7/9.

van Aken Ludwig, Dr., Wiesbaden.

Alexander B., Professor Dr., Budapest IV, Franzjosefsquai 27.

Anesaki Masahar, Professor an der Kaiserl. Universität zu Tokyo, Koishikawa Sasugaya 78.

***Antal** Illès, Dr. med., Arzt, Budapest VII, Thököly ût 39.

Apel Max, Dr., Dozent der Freien Hochschule, Neu-Zittau b. Berlin.

***Arnhold** Georg, Geh. Kommerzienrat, Dresden, Gellertstr. 1.

Askenasy Alexander, Ingenieur, Frankfurt a. M., Bockenheimer Anlage 3,

Auerbach Arthur, Berlin W. 30, Heilbronnerstr. 3.

Auerbach Mathias, Dr., Amtsgerichtsrat, Frankfurt a. M., Baustr. 12.

B.

***Bacher**, Dr., Rechtsanwalt, Amtsrichter a. D., Stuttgart, Paulinenstraße 32.

Badstübner, Dr., Landgerichtsrat in Stettin, Neuwestend, G. Freytag-Weg 10.

Baecker Fritz, stud. phil., Wien 17, Geblergasse 19.

Baer Simon Leopold, in Firma Jos. Baer & Co., Frankfurt, Hochstr. 6.

Bagler Guido, Dr., Düsseldorf, Moltkestr. 10.

Bahr Hermann, Schriftsteller, Salzburg, Arenbergschloß.

Bähr, Fräulein C. A., Dresden, Chemnitzer Straße 13.

Balg, Frau Dr., Düsseldorf-Oberkassel, Düsseldorfer Str. 21.

Baltischwiler Anna, Frl. Dr., Ärztin, Zürich, Samariterstr. 15.

Ban Rudolf G., Dr., Sekretär im Ministerium für Kultus und Unterricht, Wien I, Führichgasse 8.

***Bardey** Otto, Schriftsteller, z. Zt. Brandenburg a. H., Hauptstr. 19II.

Barthel Ernst, Dr. phil., Schiltigheim bei Straßburg, Gartengasse 6.

Barthelt Kurt, Lehrer, Lippe bei Ludan, Provinz Posen.

v. Bartok Georg, Dr., Privatdozent, Kolozsvár (Ungarn), Bocskay-Sér 1.

Bayer Josef, Bureau-Beamter, Berlin-Tempelhof, Werderstr. 22.

***Bazardjian** Raphael, Padova, post. rest., Italien.
Becher von Rüdenhof, Frida, Frau Dr., Wien 8, Florianigasse 15.
Becker Carl, Schriftsteller, München, Mauerkirchenstr. 2.
Behrens, Frau Bernhardine, Hamburg, Sierichstr. 19.
***Beit v. Speyer** E., Kgl. Kommerzienrat, Frankfurt a. M., Taunus-Anlage 11.
Bellenbaum Walther, Bankbeamter, Mülheim (Ruhr), Broich, Mühlenstraße 4.
Belzer, Dr. med., Arzt, Baden-Baden.
Benda Elimar, Dr. jur., Neuses bei Coburg, pr. adr. w. d. Kriegszeit: Frau Dr. E. **Benda,** Gotha, Bergallee 5.
Benisch Darlang Eugenie, k. k. Kommerzialratswitwe, Wien 17/2, Dornbacherstr. 51.
Benser Hermann, Pfarrer, Gotha, Gartenstr. 12.
Bentler Anton, Prokurist, Bremen, Cellerstr. 30.
Berg Fritz, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Ulmenstr. 8.
Bergdolt Leo Friedr., Rentier, München NW., Linprunnstr. 75.
Berent Albert, Dr., Sanitätsrat, Augenarzt, Danzig, Vorstädt. Graben 1 a.
Bertz Eduard, Schriftsteller, Potsdam, Waisenstr. 27.
***Berve** Emil, Kgl. Kommerzienrat, Breslau, Kaiser-Wilhelmstr. 100/102.
Beste Johannes, D., Superintendent und Pastor Primarius, Schöppenstedt (Herzogtum Braunschweig).
Beyer Max, Justizrat, Berlin O. 27, Jannowitz-Brücke 1.
von Bezeredj Stefan, Kgl. Ungar. Obergespan a. D., Kàm, Comitat: Vas, Ungarn.
Biach Rudolf, Dr., Wien IV, Mayerhofgasse 20.
Bibliothek des Kgl. Gymnasiums Kiel.
***Bibliothek,** K. K., der Universität Wien I.
Bibliothek der Stadt Hamburg.
Bibliothek, Kgl., der Universität Greifswald.
Bielefeldt Arno, Ingenieur, Zoppot (Westpreußen), Markt 3.
Bielschowsky Fritz, Erfurt, Reichartstr. 10.
Biema, Frl. Carry van, Malerin, Hannover, Körnerstr. 22.
Biermayer Josef, München, Annastr. 6.
Biernatzky Reinhart, Oberlehrer, Leutnant d. R., Hamburg 36, Pilatuspool 7.
Bilharz Alfons, Dr., Geh. Sanitätsrat, Sigmaringen.
Billinger Otto, Dr. med., Arzt, München, Herrenstr. 54/2.
Blass, Fräulein Margarete, Dr. phil., Heidelberg, Graimbergweg 8.
Bleicher, Fräulein Erika, Frankfurt a. M., Mauerweg 18.
Bloch Iwan, Dr. med., Berlin W. 15, Joachimsthalerstr. 9.
Blumann S., Diplom-Ingenieur, Architekt, Berlin-Halensee, Joachim-Friedrich-Straße 20.
Bodlaender Franz, Breslau V, Höfchenstr. 19.

Boettger Richard, Dr. phil., Dozent an der Gehe-Stiftung, Dresden-Klotzsche, Querallee 20.
Bogeng G. A. E., Dr. jur., Berlin-Wilmersdorf, Kaiser-Allee 168.
Bohl, Frau Rektor, Danzig-Ohra, Hauptstr. 4.
Böhlau al Raschid Bey Helene, München, Seestraße 3 c.
Böhmer Philipp, cand. rer. min., Seminaroberlehrer, Nossen, Kgr. Sachsen, Neues Eichamt.
Boller Alfred, k. k. Landesgerichtsrat a. D., Wien I, Weihburggasse 15.
Bondi Felix, Justizrat, Dresden, Comeniusstr. 33.
***Böninger** Curt, Dr., Fabrikbesitzer, Duisburg, Feldstr. 26.
Bönke Hermann, Professor Dr., Berlin-Reinickendorf, Residenzstraße 28.
Borch Rudolf, Wolfenbüttel, Stobenstr. 14.
Born A., Sekretär des Verbandes öffentlicher Feuerversicherungsanstalten in Deutschland, Berlin N. 6, Prenzlauerallee 23.
Boschheidgen Hermann, Dr., Amtsgerichtsrat, Niep bei Mörs.
Boessneck Paul, Dr. phil., Leipzig, Schwägrichenstr. 1.
Brahn Benno, Dr., Berlin W. 30, Bambergerstr. 29.
Braitmaier Heinrich, Dr. med., Obersalzberg bei Berchtesgaden.
Brauch Karl, mag. pharm., Bozen (Tirol), Kornplatz 1.
***Braunfels** Otto, Geh. Kommerzienrat, Frankfurt a. M., Große Gallusstraße 18.
Brauser Eduard, Dresden-A., Fürstenstr. 57.
Breest Ernst, Violin-Virtuose, Leutnant, Berlin-Lichterfelde, Unter den Eichen 94, z. Zt. Pfarrer Breest, Berlin S. 42, Oranienstraße 134.
Brennecke, Dr., Geh. Sanitätsrat, Magdeburg, Bahnhofstr. 24.
Bresch Richard, Blasewitz, Tolkewitzerstr. 20.
Bretschneider, Frau Clara, Roma, via Condotti 85.
Brockdorff Baron Cay von, Professor Dr., Sophienlust bei Ascheberg (Holstein).
***Brockhaus** F. A., Leipzig.
Brocks, Dr., Geheimer Regierungsrat und Provinzialschulrat, Kiel.
Bruck Robert, Geheimrat, Professor Dr., Dresden, Schnorrstr. 88.
*von **Brüning** W., Dr., Kgl. Preußischer Landrat, Stolp (Pommern).
***Buchrucker** Leonh., Dr. phil., Diplom-Bergingenieur und Bergdirektor in Brád (Siebenbürgen).
Budich, Mühlenbesitzer, Grunower Mühle bei Topper, Neumark.
Bujard H., Pfarrer, Mannheim.
Bülow, Frau Elsa von, Arnshaugh b. Neustadt a. d. Orla.
Burghardt W., Syndikus a. D., Hamburg, Hasselbrookstr. 81.
Bursche, Prediger, Nordhausen a. H., Riemannstr. 9.
Busch H., Professor, Hannover, Feldstr. 11.
Buschke Dr. A., Professor, Berlin W. 35, Lützowstr. 60 a.
Büttner Paul, Komponist, Dresden, Reitbahnstr. 29.

C.

***Carly** C. V. E., Fortifikationskassierer, Festung Boden (Schweden).

***Carus** Paul, Dr. phil., Editor of The Monist and The Open Court, La Salle, Illinois, U. S. America.

***Casati,** Conte Allessandro, Milano, via Soncino 2.

Cherouny Arthur E., Direktor, Brooklyn N.Y., U. S. A., 1540. — 48th Street.

Cherouny Henry W., Brooklyn U. S. A., 1438 — 51th Street, Business Adresse: New York, 17—27 Vandewater St.

Chrambach, Kaiserl. Türkischer Konsul, Dresden, Liebigstr. 7.

Chrambach, Frau Elsbeth, Dresden-A., Liebigstr. 7.

Ciamician Giacomo, professore, Senatore del Regno, Bologna, R. Università.

Coblenz Felix, Dr., Bielefeld, Augustastr. 3 a.

Cohn Georg, Ingenieur, Rio de Janeiro, Rua 28 de Setembro 50 — Muda da Tijuca.

Cordshagen Hans, prakt. Tierarzt, Dassow i. Mecklenb., z. Zt. Abt. Veterinär, Feldart.-Rgt. 44, 1. Battr.

***Costa** Alessandro, professore, Mompeo, Poggio Mirteto, Prov. Perugia.

Cress, Kgl. Baurat, Dresden N., Bautznerstr. 12.

***Croon,** Fräul. Frida, Aachen, Annastr. 56.

Croon-Mayer, Frau Emma, Aachen, Annastr. 56.

Cuboni Giuseppe, professore di botanica all'Università di Roma, via Torino 131.

Culp, Frau Ida, geb. Gotthelf, Godesberg, Kronprinzenstr. 52.

Cuza A. C., Professor der Universität Jassy (Rumänien), Jassy, Strada Codzesou 1.

***Czervinski,** Fräulein Marga, Lehrerin, Danzig-West-Neufähr.

D.

Daffner Hugo, Dr., Berlin W., Kurfürstendamm 37.

Damm Bernhard, Stendal, Schadewachten 43.

Damm K. v., Justizrat, Rechtsanwalt am Kammergericht, Berlin-Schöneberg, Kaiser Friedrich-Str. 3. †

Dannreuther Gustav, New York City 640 Riverside Drive, Summer address until 1. Oct. The Pines-See, Mass.

Darmstaedter L., Prof. Dr., Berlin W., Landgrafenstr. 18 a.

Debüser, Fräulein Tini, Düsseldorf, Königsallee.

De Lorenzo Giuseppe, Professore, R. Università, Napoli, Senatore del Regno, Santa Lucia 163.

***Deussen** Paul, Dr. phil., Geheimer Regierungsrat, Professor der Universität Kiel, Beselerallee 39.

Deussen Werner, Hüttendirektor, Godesberg, Plittersdorferstr. 113. †

Deussen, Frau Anna, Godesberg, Plittersdorferstr. 113.

Deussen Wilhelm Gerhard, Ingenieur, Generaldirektor, München, Widenmayerstr. 39.

Deussen Johann Wolfgang, Fähnrich und Unteroffizier im Füsilier-Regt. Nr. 86, Beseleralle 39.

Ly **Deussen** geb. Merten, München, Widenmayerstr. 39.

Deutelmoser, Frau Dr. Meta, Weißer-Hirsch b. Dresden, Rochwitzerstr. 8.

*__Diederichsen__ H., Konsul u. Grosskaufmann, Kiel, Villa Forsteck.

Diesterweg, Frau Helene, Berlin-Schöneberg, Innsbruckerstr. 41.

Dietrich-Helfenberg Karl, Direktor, Professor Dr., Dresden.

Dittrich Otmar, Professor, Dr., Leipzig-Gautsch, Oststraße 28.

Dostal, Frau Sofie, Jena, Herderstr. 17.

Dresler, Frau Dr. Ella, Osnabrück, Arndtstr. 33 pt., z. Zt. München, Barerstr. 32/II.

Dressel Hans, Dr. phil., Sonneberg (S.-M.).

Drovs, Kgl. Forstmeister, Wippra (Südharz).

E.

Ebel Wilhelm, Professor, Charlottenburg, Königsweg 9.

Ebrard F., Professor Dr., Geheimer Konsistorialrat, i. N. der Stadtbibliothek, Frankfurt a. M.

Eddelbüttel Louis, Hamburg 20, Jungfernstieg 1/2.

Eicher J., Dr., Assistenzarzt, Düsseldorf, Fürstenwall 91.

Eichholz, Fr. Anna, K. Hofschauspielerin, Stuttgart, Stitzenburgerstr. 2.

Eisenblatt Ernst, Hagen i. Westf., Fleyerstr. 123 a.

Eisenlohr A., Verlagsbuchhändler, München, Klarstr. 10.

Eitingon M., Dr. med., Berlin W., Marburgerstr. 8.

Ellinger Leo, Frankfurt a. M., Brentanostr. 15.

v. **Engel** Richard, Ingenieur, Pécs, Ungarn, Dampfsägewerk.

Epstein Hans, Wien VI, Fillgraderstrasse 12.

Esser A. Albert M., Dr., Arzt, Düsseldorf, Elisabethstr. 71.

Eulenburg A., Professor Dr., Geheimer Medizinalrat, Berlin W. 10, Lichtensteinallee 3. †

*__Exle,__ Fräulein Johanna, Wien I, Neuthorgasse I.

F.

*__Faber__ Karl, Dr., Rechtsanwalt, München, Promenadestr. 15.

Falck, Hofzahnarzt, Dresden-A., Pragerstr. 20.

Falckenberg Richard, Professor Dr., Geheimer Hofrat, Erlangen, Goethestraße 20.

Fauconnet André, Professeur delégué au Lycée Condorcet, Paris, Rue des Fossés-St. Jacques 23.

Feis Oswald, Dr., Frankfurt a. M., Trutz 12.

Fels, Landesrat, Münster i. W., Brockhofstr. 10.

Ficker Gerhard, Professor Dr. theol. et phil., Kiel, Niemannsweg 67.

Fiedler-Ranzenberg Marie, Hofopernsängerin, Dresden, Pension Görnemann, Reichsstr. 1.

Fink Richard, Lithograph, Berlin SW., Wilhelmstr. 48.
***v. Fleischl,** Dr. Otto, Rom, piazza Rondanini 33.
Flesch Gustav, Rentier, Augsburg, Kaiserstr. 47. †
Förster-Nietzsche, Frau Dr. Elisabeth, Weimar, Nietzsche-Archiv, Luisenstraße 36.
Forman Alfred, London, 49 Comeragh Road, West Kensington W.
Formichi Carlo, professore à l'Università di Roma, via Marghera 43.
Forthuber Richard, Dr. jur., Regierungsakzessist, Speyer.
Fraenkl Victor, Rechtsanwalt, Berlin W., Potsdamerstr. 86 b.
Franellich Carl, Zürich, pr. Adr. Frau Amalie Moser, Herzogenbuchsee (Schweiz).
Frey, Fräulein Grete, Hagen i. W., Fleyerstr. 88 a.
Friedlaender Robert, Berlin-Dahlem, Miquelstr. 88/90.
***Friedrich,** Dr. Otto, Assistent an der medizinischen Klinik, Leipzig, Liebigstr. 20.
Frohmaier, Dr. med. Gustav, Neuenstein, Württemberg. †
Frost Walter, Professor Dr., Bonn, Staufenstr. 51.
Fuchs M., Dr., Vorsteher des Archivs der Deutschen Bank, Charlottenburg, Giesebrechtstr. 9.
***Fulda** Ludwig, Dr., Berlin W., Kaiserallee 20.

G.

Galston Gottfried, Tonkünstler, Krailling-Planegg bei München, Villa Maison, Bergstr. 66.
***Ganz,** cand. jur., Vizewachtmeister d. R., Mainz, Schillerplatz 2, z. Zt. O-Flackzug 61, Grossauheim bei Hanau.
Gebhard Richard, Rechtsanwalt, St. Petersburg, Schwedsky Pereulok 3.
Gebhardt Karl, Dr. phil., Frankfurt a. M., Röderbergweg 170.
Geißler Horst, Dr. phil., Weimar, am Horn 41.
Gentsch Frau Gertrud, Dresden, Walderseeplatz 11.
Gerike Fritz, Dr. phil., Potsdam, Breitestr. 6/7.
***Gerloff** Ludwig, cand. phil., Kiel, Jahnstr. 7.
Geyer, Fräulein, Danzig-Ohra, Schulstr. 2.
Gjellerup Karl, Schriftsteller, Klotzsche-Königswald bei Dresden, Gartenstr. 28.
***Glasenapp** C. Fr., Staatsrat, Exzellenz, Riga, Reimersstr. 1.
Glasser, Oberrechnungsrat, Wien III, Hitzgasse 3.
Gorsemann Ernst, Bildhauer, Wilmersdorf, Westfälische Str. 3, Staatsatelier.
Gotthelf Felix, Dr., Komponist, Wien XVII, 2, Wilhelminenbergstr. 3.
v. Gottschalck Albin, Oberleutnant a. D., Blankenburg (Harz), Thiestr. 7.
Graeser C., Prof. Dr., Leiter des deutschen Krankenhauses, Neapel, via Amadeo 83.

Graeser Kurt, Landesrat, Rittmeister a. D., Berlin W. 15, Pfalzburgerstraße 4.
Gretschel Erich, Dr. ing., Dresden, Hofmannstr. 37.
Grimm G., Dr., Landesgerichtsrat, München, Wörthstr. 23.
***Groener,** Frau Maria, Brixen a. E. (Tirol).
Gronau, Stadtrat, Danzig.
Grosse, Bezirksamtmann, Tsingtau.
Großherzogliche Hofbibliothek, Darmstadt.
Großmann Konstantin, Pastor, Dresden-A., Annenpfarrhaus.
***Gruber** Robert, Dr., Hof- und Gerichtsadvokat, Wien I, Lichtenfelsgasse 5.
***Grundmann,** Frau Charlotte geb. Sülzner, cand. med., Oliva (Wpr.), Kronprinzenallee 10.
Gruner H. L., Oberingenieur, Basel, Theovilerstr.
Grünfeld, Dr., Distriktsrabbiner, Augsburg, Untere Maxstr. C 4.
Grusenberg Semjon Ossipowitsch, Privatdozent der Philosophie am Psychoneurologischen Institute zu St. Petersburg, St. Petersburg, Dechtjarnaja-Straße 39.
Gude Walter, Kapitänleutnant, Kiel, Blücherplatz 6.
Gumpel Hermann, Kommerzienrat, Hannover, Schillerstr. 23.
Güngerich, Dr., Landgerichtsrat, Darmstadt, Herdweg 64.
Günther Paul, Dr., Charlottenburg, Barmerstr. 2.
***von Gwinner** Arthur, Mitglied des Herrenhauses, Direktor der Deutschen Bank, Berlin W., Rauchstr. 1.
***von Gwinner** Wilhelm, Dr., Geheimer Regierungsrat, Frankfurt a. M., Rheinstr. 11. †

H.

Haack Karl, Pfarrer, Bockwitz, Kr. Liebenwerda.
Häberlein Adolf, Pastor, Marburg a. Lahn, Haspelstr. 37.
Hager Willy, München, Krumbacherstr. 6.
Hallervorden, Geheimer Justizrat, Landgerichtsrat, Berlin-Halensee, Hobrechtstr. 12.
Hammelmann Adolf, Verlagsbuchhändler, München, Römerstr. 1.
Hammer Fritz, Dresden-A., Hübnerstr. 16.
Hangen, Dr., Landgerichtspräsident, Mainz, Kaiserstr. 55.
Hansen, Frau Kapitän Jenny, Eckernförde.
Hansen Louis, Kopenhagen, Ved Stranden 2.
von Harck, Frau, Schloß Seußlitz, Königreich Sachsen.
de Hartog A. H., Dr., Haarlem (Holland), Baan 5.
Haupt Edmund, Buchhändler, Kiel, Blocksberg 10.
Hauptmann Karl, Kapellmeister, Graz (Steiermark), Goethestr. 42.
Hegge Hermann, Lehrer der Dykburgschule, Münster i. W., Dykburgschule.
Heimann Betty, cand. phil., Hamburg, Iseestr. 119.
Heimann Karl, Berlin, Cöpenickerstr. 152.

Heinrich Borromaeus, Redakteur des „Simplicissimus“, München.

Heinrich F., Amtsrichter, Dr. jur., Kattowitz (Oberschlesien), Dürerstr. 1, † am 8. September 1914 in Rußland gefallen.

Heiser Fritz, Bürgermeister, Stallupönen.

von Helfert, Freiherr, Zdenko, Professor, Direktor der landwirtschaftlichen Schule Volyné (Böhmen).

Henning Hans, Dr., Privatdozent für Philosophie an der Herzogl. Techn. Hochschule in Braunschweig.

Hering Ernst, Domänenrat, Celle bei Hannover, Fritzenw. Str. 59 D.

***Hertz,** Fräul. Henriette, palazzo Zuccari, Roma, via Gregoriana 28. †

Herzfeld Albert, Kunstmaler, Leutnant, Düsseldorf, Feldstr. 37.

Herzfeld Gustav, Rentier, Düsseldorf, Feldstr. 52. †

Herzfeld Karl, Rentier, Düsseldorf, Hindenburgwall 38.

Herzheim D., Frankfurt a. M., Beethoven-Str. 7 b.

Hessemer Karl, Schriftsteller, Frankfurt a. M., Zimmerweg 1.

***von der Heydt,** Freiherr, Dr., Kaiserl. Legationsrat, Haag, Holland, Kaiserl. Deutsche Gesandtschaft.

Hilbig, Fräul. Maria, wissenschaftliche Lehrerin, Kiel, Gerhardstr. 54.

Hiller Ernst, Diplom-Ingenieur, Architekt, Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 16.

Hiß Paul, Kiel, Feldstr. 69.

Hobraeck Gustav, Neuwied.

Hoffmann, Frau Mathilde, geb. Nänny, Mannheim a. Rh., Schwetzingerstraße 62.

Hoffmann, Geheimer Medizinalrat, Prof. Dr., Düsseldorf, Hohenzollernstraße 26.

Hoffmann, Frau Mathilde, Aachen, Salvatorstr. 8.

Höfler Alois, Dr., o. ö. Professor der Universität Wien XIII, 2, Onno-Klopp-Gasse 6.

Hofmann Friedrich, Architekt, Graz (Steiermark), Körblergasse 28.

Hofmann Hermann, Dr. phil., Gunersdorf bei Frankenberg i. Sa.

Hohns Aurel, beeid. Bücherrevisor a. d. Handelskammer zu Berlin, Charlottenburg, Fritschestr. 61.

Holländer Alexander, Dr., Wien I, Rathausstr. 20.

Horkheimer Max, Stuttgart, Azenbergstr. 35.

Horn, Lehrer, Zoppot, Parkstr. 52.

***Horn** Richard, Dr., Hof- und Gerichtsadvokat, Wien I, Wallfischgasse 12.

***Hoth,** Fräulein Anneliese, Berlin, Lützowstr. 31, Pension Demmer.

van Houten, Dr. jur., Haag, Riouwstraat 6.

Hoyer Max, Lehrer, Schwerstaedt bei Weimar.

Hübner Otto R., Schriftsteller, Dresden-Blasewitz, Tolkewitzerstr. 4.

Huemer Franz, Dr., Regierungsrat, k. k. Administrationsrat a. D., Salzburg, Ernst Thumstr. 6.

Huth B., Dr., Nervenarzt, Bonn, Lennéstr. 25.

J.

***Jacob** Bruno, Kaufmann, Stettin, Schulstr. 6.

Jacoby Günther, Professor der Philosophie an der Universität Konstantinopel, Kurutschesme bei Konstantinopel, Kyrgadessi. (Anschrift: Unterrichtsministerium, Stambul.)

Jaenicke Fritz, Redakteur der Danziger Neuesten Nachrichten, Danzig, 4 Damm 6.

Jagellonische Bibliothek, K. K., Krakau.

***Jahn** Wilhelm, Dr. phil., Privatdozent der Universität Zürich, Bremen, Ottogildemeisterstr. 25.

Janssen, Frl. Emilie, Dresden, Palaisstr. 3.

Janssen, Frl. Magda, Schriftstellerin, Solln bei München, Dr. Singerstr. 2.

Jantzen, Frl. Hedwig, Langebrück b. Dresden, Schillerstr. 4.

Ibeken Johannes, Bankier, Bremerhaven.

Jelinek Anton, Finanzsekretär, Komotau (Böhmen), Weingasse 7.

Jetter, Generalleutnant, Exzellenz, Baden-Baden, Beuttenmüllerstraße 5 a.

Inonya Tetsujiro, Prof., Tokio, Omote cho 109.

***Institut** der Philosophie an der Universität Konstantinopel, Stambul, Dar ul Funun, pr. Adr. Prof. Jacoby.

Johannsen, Frau Oberpräsidialrat, Nenna, geb. Deussen, Kiel, Schwanenweg.

Joseph Eugen, Dr. med., Privatdozent für Chirurgie, Berlin W., Lützowstraße 27.

***Irvine** David, c./o. Hermann Schrader Esq., 50 chatsworth Road, E. Prahrai Melbourne.

Iturbe T. S., Paris, 81 rue de Lille.

Juliusburger Otto, Dr., Oberarzt, Berlin-Steglitz, Siemensstr. 13

***Jung** Erich, Dr., Professor, Straßburg i. E., Roseneck 22 III.

Jürgen Albert, cand. phil., Mittelschullehrer, Birnbaum (Posen).

K.

Kabisch Otto, Ober-Postsekretär, Berlin N., Christinenstr. 27.

***Kaemmerer** Paul, Maler, München-Geiselgasteig, Korsostr. 22.

Kahl-Munding Friedrich, Kiel, Lornsenstr. 55.

Kalff J., Bankier, Zwolle (Holland).

Kallmeyer, Fräulein Tilli, Halle a. S., Reichardtstr. 6.

Kammrath, Dr., Landgerichtsrat, Braunschweig, Kl. Campestr. 9.

Kantgesellschaft (Dr. Arthur Liebert, stellv. Geschäftsführer, Berlin W. 12, Fasanenstr. 48).

Karny H., Dr., k. k. Staatsrealschule, Wien IX, Beethovengasse 3.

Käuffer, Frau General, Berlin, Uhlandstr. 197, Pension Steinplatz.

Kauffmann Felix, Dr., Frankfurt, Staufenstr. 31.

Kauffmann Gustav, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 15.

***Kegelmann,** Dr. ing., B e b r a (Bezirk Kassel).
Keindl Ottomar, Generalagent i. R., P r a g , Smetanagasse 2.
Keller Sigmund, M. A. Edinb., K i e l , Gutenbergstr. 42.
Keppler Christian, Gewerbelehrer, S t u t t g a r t , Alexanderstr. 57 b.
Kießling, Professor, Paul, Maler, D r e s d e n , An der Picardie 4.
Kirsten Willibald, D r e s d e n—A., Alemannenstr. 22.
Klee Rudolf, Kandidat des höh. Schulamts, E i b e n s t o c k (Sachs.), Poststr. 4.
Kleefeld, Dr. jur., Regierungsassessor a. D., B e r l i n W. 8, Behrenstr. 5.
Kleinpaul Alfred, Organist, H a m b u r g , Durchschnitt 4.
Knübel Hermann, Pastor, S c h n e e r e n b. Hannover.
Knudsen, Professor Dr., B r e m e n , Am Dobben 150.
Köbner Franz, C h a r l o t t e n b u r g , Kaiserdamm 103.
Koch Walter, Dr., Geheimer Regierungsrat, Ministerialdirektor, D r e s d e n-A., Lipsiusstr. 14.
Koch Karl, Direktor, M ü n c h e n , Theatinerstr. 35, † im Kriege gefallen.
Koch Louis, Hofjuwelier, F r a n k f u r t a. M., Kettenhofweg 77.
Koeber R., Professor Dr., T o k y o , 19 Suzukicho Surugadai Kanda.
Köhler Edmund, Pfarrer, K l o t z s c h e bei Dresden, Hendrichstraße.
Koelreuter O., Apotheker, M a g d e b u r g , Leipzigerstr. 60. †
Kohlmann Hans, Rechtsanwalt, D r e s d e n , Seestr. 19.
Koetschau Rudolf, Dr. phil., Fabrikleiter, H a m b u r g (Kleiner Grasbrook), Stillhorndamm 15.
Kohler Josef, Dr., Geheimer Justizrat, Professor der Universität B e r l i n W., Kurfürstendamm 216.
Königliche Öffentliche Bibliothek, D r e s d e n.
Königliche Universitätsbibliothek, pr. Adr.: W. Weber, Buchhandlung, B e r l i n W. 8, Charlottenstr. 48.
Königshorst J., B r e s l a u , Moritzstr. 57.
Kopp Albert, M ü n c h e n , Maximilianstr. 12.
Koppin Richard O., S t e g l i t z bei Berlin, Lauenburgerstr. 2.
Koerber H., Dr. med., G r. - L i c h t e r f e l d e - O s t , Boothstr. 19.
Kormann Friedrich, Dr. phil., C o l l m bei Oschatz i. S.
Kotthaus Karl, M ü n c h e n , Otto-Str. 2.
Kottwitz Hans, Schriftsteller, B e r l i n - H a l e n s e e , Joachim-Friedrich-straße 42.
Kowalewski Arnold, Professor Dr., K ö n i g s b e r g (Pr.), Hufen, Albrechtsstraße 3.
Krampe S., Dr. phil., B r o m b e r g , Mautzstr. 13.
Kronfuß Wilhelm, B u d a p e s t VIII, Baroßgasse 85.
Kryn Adolf, A m s t e r d a m , Sarphatistraat 48.
Kuhlmann Karl, M ü n s t e r i. Westf., Hamburgerstr. 25.
Kunrartz, Julius, B o c h u m (Westfalen), Heinrichstr. 1.
***Kuntz** Werner, Dr. phil., P r e n z l a u , Sedanstr. 1.

***Kuntze** Ewald, Lehrer, Berlin, Transvaalstr. 25.
Kunz Karl, Dr. med., Arzt, Neustadt (Haardt).
Küthmann A., Dr. jur., Bremen, Dobben 47.

L.

***Labes** Paul, Dr., Oberlandesgerichtsrat, Rostock, Brandesstr. 8.
Ladd B. A. (M. A.), New-York City, Lektor der Universität Kiel, Martensdamm 26.
***Laeisz** Arnold, in Firma Gerth Laeisz & Co., Hamburg, Gr. Burstah 1.
***Lagerfeldt** Carl G., Baron, Kiel, Fleethörn 30.
Landauer Eugen, Oberlandesgerichtsrat a. D., Stuttgart, Hohenstaufenstraße 23.
Landes- und Stadtbibliothek, Düsseldorf, pr. Adr. Dr. Nörrenberg, Friedrichsplatz 7.
***Landesberger,** Professor Dr. von, Präsident der Anglo-Österreichischen Bank, Wien.
Landsberg, Dr. Georg, ord. Arzt am Reservelazarett, Zalenze, Oberschlesien.
Lang Hermann, Tonkünstler, Hochschullehrer am Kgl. Konservatorium, Dresden-A., Ostbahnstr. 28.
Langemann Wilhelm, cand. phil., Kiel, Kirchenstr. 8.
Langenhau, Frau, München, Nordenstr. 5.
Langmann Philipp, Wien XVIII, Anton Frankgasse 6.
La Porte Kurt, z. Zt. München, Pension Finck, L.-Barerstr. 38.
La Roche, Pastor, Golzow (Zauch-Belzig).
Lehmann Georg, z. Zt. Obermatrose d. R., 2. Abt., 1. Matr.-Div., Bureaubeamter, Berlin N. 58, Sonnenburgerstr. 9.
Leonhard Reinhold, Kupferstecher, Dresden, Alt-Plauen 14.
Leonhard, Frau Agnes, Dresden, Alt-Plauen 14.
Lessing Theodor, Dr. med. u. phil., Privatdozent der Philosophie und Pädagogik, Hannover, Stolzestr. 47.
Librairie de la Sorbonne, Paris, durch Buchhandlung Volkmar (Klincksieck) Leipzig.
Library of Congress, Washington, U. S. America, durch Harrassowitz, Leipzig.
Liesegang, Frl. Mara, Düsseldorf, Cavalleriestr. 13.
Lindtner Franz, k. u. k. Hauptmann d. R., Linz (O.-Ö.), Humboldtstr. 34.
von Lippmann Edmund, Dr.-Ing. h. c., Professor Dr., Direktor der Zuckerraffinerie, Halle a. S., Raffineriestr. 28.
Lipsius Friedrich, Dr. Lic. th., Privatdozent der Philosophie, Oetzsch bei Leipzig, Dammstr. 22.
Loepp, Dr., Tiegenhof, Westpreußen.
Louis Rudolf, Dr., Schriftsteller, München N., Keuslinstr. 7. †
Löwenbach Simon, Bankier, Nienburg-Weser.
Lübbe Gottfried, Kreiswiesenbaumeister, Aurich.

Lübbecke W., Oberstleutnant a. D., Stuttgart, Olgastr. 103.
Lubosch W., Professor Dr., Würzburg, Friedenstr. 30 pt.
***Ludowici** August, Consul, Siebeldingen (Pfalz).
Luhde Gustav, Feuilleton-Redakteur der „Düsseldorfer Ztg.", Düsseldorf.
Lußmann Adolf, Kgl. Sächs. Hofopernsänger, Dresden-A., Johann Georgenallee 33.

M.

Maase Fritz, Dr. jur., Rechtsanwalt, Büderich bei Düsseldorf.
***Maaß** Dorthe, Berlin, Lützowstr. 31, Pension Demmer.
Macek Antonin, Redakteur, Prag, Hybernská ulice c. 7.
Maedge Carl Max, Dr. Syndicus, Flensburg.
Maier Hermann, Direktor, Frankfurt a. M., Hochstr. 6.
***Majorescu** Titus, Exzellenz, Bukarest (Rumänien), strade Mercur 1.
Maltzahn Charlotte, Freiin v., Malerin, Göttingen, Herzberger Chaussee 26.
Manasse Lothar, Diplom-Ingenieur, Dresden, Strahlenerstr. 25.
Marcus Ernst, Geheimer Justizrat, Essen a. Ruhr, Schubertstr. 11.
Markowski Robert, Reichsbeamter, Halle a. S., Lindenstr. 62.
Martinetti Piero, Dr., Castellamonte (Turin), Italien.
***Marx** Hugo, Privatier, Gaaden bei Wien.
Maschke, Frau Agathe, Hamburg 23, Marienthalerstr. 123.
Maschke Curt, Oberleutnant z. S. d. Res., Hamburg 23, Marienthalerstraße 123.
Matz, Frau Magdalene, Kiel, Adolfstr. 51.
Mazza Alfred M., Belgrade (Serbien).
Mann Richard, Dr., Rechtsanwalt, Frankenthal (Pfalz).
Männling, Pfarrer, Berlin SO. 33, Taborstr. 17.
***Märky** Carlo, Bern, Kramgasse 19, z. Zt. Dresden, Niederlößnitz, Grüne Straße 25.
Mayer Gustav, Dr., Rechtsanwalt, Mannheim, C. 3. 18.
Mayer Karl, Kgl. Obergeometer, München, Loristr. 6.
Mayer Ph. Otto, Dr. jur., Reichsmilitärgerichtsrat a. D., Weidenthal (Pfalz).
Mayer Rudolf, General-Agent des Norddeutschen Lloyd, Karlsbad i. B.
***Mayer-Doß** Gg. Ludwig, Kgl. Bayer. Hofrat, Partenkirchen, Villa Christina.
***Meißner** Lothar, Schriftsteller, Meiningen, Landhaus Elfriede, Rohrerstr. 22.
Meister Richard, Professor Dr., Wien VIII, 2 Florianigasse 36 II.
Melli J., professeur, Florenz, S. Reparata 42.
von Meltzl Valamir, Dr. jur., Privatdozent, Kolozsvár (Ungarn), Bathacs ú 10 I.
von Mendel-Steinfels, Amtsrichter, Sandau a. d. Elbe.
Mensch Carl H., Gerichtsassessor, Berlin W. 15, Kaiser-Allee 14.
Mensing, Fräulein Suse, München, Türkenstr. 43.

Menzel, Dr. Alfred, Privatdozent, Schleswig, Lollfuß 71.
Merbach Paul Alfred, Dozent und Schriftsteller, Berlin O., Travestr. 3.
Mertgen, Frl. Emmi, Bielefeld, Siekerwall 10.
Merton Wilhelm, Dr., Privatier, Frankfurt a. M., Guiollettstr. 24.
Meuschke Ernst, Postsekretär, Berlin-Friedenau, Sponholzstraße 53/54.
Mey, Frau Kurt, Dresden-A., Nürnbergerstr. 14.
***Mey** Oskar, Kommerzienrat, Fabrikbesitzer, Bäumenheim (Bayern).
***Meyer** Hans, Professor Dr., Geheimer Hofrat, Leipzig, Haydnstr. 20.
Meyer, Dr. J. G., Finkenau bei Koburg, Adr.: Fr. W. Meyer, Königsberg i. Pr., Luisenhöh 7.
Meyer Oskar, Professor Dr., Oberbibliothekar a. D., Geheimer Regierungsrat, Universitäts- u. Landesbibliothek, Freiburg i. Breisgau.
Meyer Paul, Kaufmann, Karlsruhe, Tullastr. 82.
Michaelis Franz, Großherzogl. Bahnbauinspektor a. D., Karlsruhe, Schönfeldstr. 2.
Micolci Adolph, Dr. phil., Hamburg-Volksdorf, Schemmannstr. 7.
von Millenkowich-Morold Max, Sektionsrat und Schriftsteller, Wien IV, Johann Straußgasse 6.
Mittendorff W., Privatgelehrter, Irvington (N. J.) 17, Chapman Place.
Moeller, Frl. Hanna, Hagen i. W., Buscheystr. 27.
Mockrauer Franz, Dr. phil., Berlin W., Nürnbergerstr. 37; z. Zt. Posen, Hochstraße 15.
Moltke, Gräfin Hariet, Exzellenz, Kiel, Roonstr. 6.
***Lady Mond,** 35 Lowndes Square, London S.W.
***Mond** Robert, F. R. S. Ed., Combe Bank near Sevenoaks, Kent.

N.

Nasini R., Professor, istituto chimico, Università Pisa.
Nebel Carl, Dr., Pastor, Posthausen bei Bremen.
von Negelein Erich, Leutnant a. D., Breslau, Hobrechtufer 15.
***Nestle** Hermann, Frankfurt a. M., Leerbachstr. 17.
Nickell Gustav, Oberlehrer, Helmstedt, Moltkestr. 22. †
Nicolay Hans, cand. phil., Berlin-Zehlendorf-West, Werderstraße 14.
Nicolai, Fräulein Elisabeth, stud. med., Eisenach, Barfüsserstr. 6.
Niedner, Rechtsanwalt, Saarbrücken-Burbach 5, Wilhelmstr. 65.
Niemann Albert, Dr. med., Kinderarzt, Berlin-Wilmersdorf, Trautenaustr. 1.
***Nölle** Ernst, Kgl. Kommerzienrat, Forstgut Iserhatsche, Bispingen, Kreis Soltau.
***Noorduyn** Claes, Bergen bei Alkmar, Holland.
Normann Friedrich, Privatgelehrter, München, Innere Wienerstr. 22.

O.

Oblat Ludwig, Bankdirektor-Stellvertreter, Paris, 26 rue de Clichy.

Oder Moritz, Professor, Dr.-Ing., Danzig-Langfuhr, Gustav Radde-weg 3. †

Oehlwein, Fräulein Ignatia, Kiel-Hassee, Rendsburger Landstr. 216.

Ollendorff Oscar, Kunsthistoriker, Wiesbaden, Paulinenstr. 4 (z. Zt. Alsbach bei Darmstadt).

Opitz Hans, Dr. phil., Professor am Königstädtischen Realgymnasium Berlin SO. 16, Schmidstr. 44.

von Ostrowski, Frau Kurdirektor, Zoppot bei Danzig.

Oski-Fröhlich, Frau Greta, Konzert- und Oratoriensängerin, Berlin-Schöneberg, Hauptstr. 115.

P.

Paasche, Frau Kapitänleutnant Ellen, Gut Waldfrieden bei Hochzeit (Nm.).

Paasche, Kapitänleutnant, Gut Waldfrieden bei Hochzeit (Nm.).

Panizza, Frau Therese, Dresden, Pragerstr. 44.

Pawlicki Stefan, Dr., Professor der Universität Krakau, Lobzowska-Straße 10. †

Peiser Herbert, Direktor der Berlin-Anhaltischen Maschinenbau-A.-G., Berlin NW., Reuchlinstr. 10/17.

***Peltzer** Rudolf, Dr. jur., Staatsanwaltschaftsrat a. D., Crefeld, Ostwall 27.

Peters Carl, Dr., London S. W., 47 Castelnau-Barnes.

Peters Fritz, Bibliothekspraktikant, Berlin NW., Lüneburgerstr. 30.

Peters Kurt, Dr. phil., Karlsruhe, Schumannstr. 3.

Petersen C. F. Wiebe, Berlin W., Schöneberger Ufer 13.

Petronievicz Bramslav, Dr., Professor der Universität Belgrad (Serbien).

Petsch Hans, Dr. jur., Rechtsanwalt, Berlin W., Neue Ansbacherstr. 7a.

Petter Reinhold C., Kontorchef der East Asiatic Company, London E. C., Fenchurchstreet 158.

Pfeiffer Albert, Schriftsteller und Tonkünstler, München, Kaiserstr. 57.

Pfleiderer Wolfgang, i. Fa.: Clemens Coy, Heilbronn a. N.

***Pfungst** Arthur, Dr., Fabrikbesitzer, Frankfurt a. M., Gärtnerweg. 2.†

Picht Heinrich, Berlin NW., Kronprinzenufer 8.

Piper Reinhard, Verlagsbuchhändler, München, Römerstr. 1.

Plagemann, Frau Caroline, Danzig-Langfuhr, Kronprinzenweg 23.

Plankemann Pauline, Altenhunden (Westfalen).

Popp K., Privatmann, Torgau a. E., Nordring 5. †

Posener Paul, Dr., Rechtsanwalt am Kammergericht, Charlottenburg, Bleibtreustr. 18.

Pottgießer Karl, Komponist, München-Gern, Henrik Ibsen-Str. 4.

Praël Th., Rechtsanwalt, Harburg, Lüneburger Str. 4.

Prehn Bruno, Oberingenieur, Zoppot, Haffnerstr. 6.

Preyer, Frau Agnes, Düsseldorf, Alleestr. 3.
Primer Karl, Dr. med., Herrstein (Fürstentum Birkenfeld).
von Prittwitz und Gaffron Erich, z. Zt. Brüssel, Deutsche Zivilverwaltung, Eikstraat 22.
Prüfer Arthur, Dr., Universitätsprofessor, Leipzig, Schwägrichenstr. 6.
***Prüssian,** Dr. med. Sanitätsrat, Wiesbaden.

Q.

Quincke Wolfgang, München 38, Romanstr. 64.

R.

Rasina, Hauptmann a. D., Mühlhausen i. Th., Viktoriastr. 4.
***Raupert** Heinrich, Direktor der Azow-Don-Commerzbank, St. Petersburg, Moskaja 5.
Ray Prasanna K., late Professor of the Calcutta University, inspector of colleges, Calcutta (Indien), Baliganj Circular Road 7.
Reinhardt, Dr. Karl, Geheimer Oberregierungsrat, Charlottenburg, Steinplatz 3.
Reinhardt Karl, Dr. phil., Professor der Universität Marburg, Ritterstraße 12.
Reininger, Professor Dr. Robert, Wien XIX, Karl-Ludwigstr. 80.
Rennert Gustav, Großkaufmann, München, Hackenstr. 3.
Reul Hermann, Saõ Paolo, Avenida Brîgadeira Luiz Antonio 16 a.
Reuß & Pollack, Buchhandlung, Berlin W., Kurfürstendamm 220.
***Rheins** Franz, Geheimrat Dr., Neuß, Erftstr. 48.
Rheins Max, Referendar, Neuß, z. Zt. im Felde.
Richert, Kgl. Oberrealschuldirektor, Posen, Königsplatz 6 a.
Riedinger Franz, Diplom-Ingenieur, Jena, Talstr. 34 II.
Riedrich Otto, Schriftsteller, p. Adr. Frl. Marta Nielsen, Berlin W. 57, Elßholzstr. 1.
Riensberg, Leutnant zur See, S. M. S. Augsburg.
Ritter Emil, Dr. med., Nervenarzt, Dresden-A., Johann-Georgenallee.
***Ritter** Hermann, Kgl. Baurat, Frankfurt a. M., Schaumainkai 67.
Roch, Kandidat, Leipzig, b. Professor Prüfer, Schwägrichenstr. 6.
von Römer Nikolaus, Leutnant im 1. Ul.-Rgt. Nr. 17.
Rosenberg, Dr. Wilhelm, Hof- u. Gerichts-Advokat, Wien I, Am Hof 11.
Rosenfeld Willi, Rentier, Frankfurt a. M., Wiesenau 51.
***Rosenfeld,** Frau Luise, Frankfurt a. M., Wiesenau. 51.
***Rosengren,** Dr. Idolf, Oberstabsarzt, Uddevalla (Schweden), Hamngatan 11.
***Rosenthal-Deussen,** Frau Erica, z. Zt. Erlangen, Auf dem Berg 14.
Rosenthal Werner, Professor Dr., z. Zt. Grafenwöhr, Oberpfalz.
Roth Bertrand, Professor, Dresden, Kaitzerstr. 11.
Doetsch Dr. R., Heidelberg-Neuenheim, Mozartstr. 10.
***Ruesch** Arnold, Neapel, Parco Margherita 44.

Ruez, Dr. med., Arzt, Idar a. d. Nahe.
Ruhm, Justizrat, Danzig, Lindenstr. 9.
Ruyter J. L., Direktor, Bremen, Sparkasse.

S.

Sachs-Fuld Moritz, Besitzer des Schopenhauerhauses Schöne Aussicht 16, Frankfurt a. M., Miquelstr. 5.
Salinger R., Dr., Redakteur der „Voss. Zeitung", Berlin W., Wormserstraße 10.
Samuelson Arnold, kaufmännischer Assistent bei der Hamburg-Amerika-Linie, Bremen, Barkhof 30.
Sange, Dr. W., Charlottenburg, Weimarerstr. 34.
Saxer Ad. Dr., Zürich 8, Wonnebergstr. 71.
Schaefer, Fräulein Mila, Bensheim, Hessen.
Schaefer Hermann, Kapitänleutnant, Kiel, Adolfplatz 10 II.
***Schaffer** Josef, Akadem. Diplom-Architekt u. Stadtbaumeister, Marienbad, Böhmen.
***van der Schalk** W. C. Th., Dr. jur., Amsterdam, Nic. Witsenkade 9.
Scharff, Dr., Geheimer Sanitätsrat, Schweidnitz, Friedrichstr. 1.
***Scharff-Fellner** Julius, Privatier, Frankfurt a. M., Hochstr. 38.
Schemann Ludwig, Professor Dr., Freiburg (Baden), Maximilianstr. 22.
Schenkel Richard, Wildenroth (Post Grafrath, Oberbayern).
Scheven, Frau Katharina, Dresden, Angelikastr. 23.
Schirren Walter, cand. phil., Kiel, Schwanenweg 14.
Schleich Georg, Kgl. Rentamtmann, Grünstadt i. Pfalz.
Schleicher Ludwig, Generalmajor z. D., München, Friedrichstr. 1/3 r.
***Schlösser** Rudolf, Professor, Jena, Schäfferstr. 2.
Schmidt Alfred, Fabrikant, München, Kirchenstr. 8.
Schmidt Arthur, Bankdirektor, Nürnberg, Theodorstr. 2.
Schmidt Hugo, Verleger, München, Bauerstr. 24.
Schmitz Arnold, cand. phil., München, Liebigstr. 8 a.
Schmitz Stephan, Köln a. Rh., Paulstr. 5.
Schneider, Med.-Rat Dr., Goddelau (Hessen), Philippshospital.
Schneider, Fräulein Luise, Dresden-A., Lindenauplatz 4.
Schnell Georg, Dr. jur., Hauptmann a. D., Berlin NW., Rathenower Straße 2. †
Schocken J., jr., Zwickau (Sachsen).
Scholz Alfred, Görlitz, Breitestr. 3.
Scholtz Flora, Frau Professor, Dresden, Nürnbergerstr. 18 b.
Schopenhauer Richard, Kaufmann, Zoppot, Marienstr.
Schorer Albert, Volksschullehrer, Fürth i. B., Uhlandstr. 19.
von Schroeder Leopold, Professor Dr., Wien, Maximiliansplatz 13 II.
Schröder, Regierungsbaumeister, Danzig, Hochschulweg 17.
Schubert Johannes, Dr. phil., Zoppot, Rickertstr. 37.
Schultze Robert, Dr. Geh. Sanitätsrat, Düsseldorf, Friedrichstr. 73.

Schulz, Frau Else, Dresden-A., Hettnerstr. 7.
Schunke, Frau Pauline, geb. Steinhagen, Hamburg 20, Eppendorferlandstr. 7.
Schurig, Frl. Katharina, Pirna, Fischerplatz 13.
Schuster Josef, Lehrer, München, Agnesstr. 20 IV.
Schuster Oscar, Dr., Dresden-A., Bergstr. 52. †
Schwantje Magnus, Schriftsteller, Berlin W., Düsseldorferstr. 23.
Schwartz Julius, Assistenzart d. Res., Bochum, Heinrichstr. 1.
Schwarzenberger Fritz, Schloß Vetschau, Niederlausitz.
Sebald Otto, Maler, Dresden, Bernhardstr. 116.
Seyffert Max, Berlin-Steglitz, Zimmermannstr. 12.
Shastri Prabhudatta, Professor Dr., Presidency-College, Calcutta.
Siebeck Hermann, Professor Dr., Geheimer Hofrat, Gießen, Wilhelmstraße 14.
Siebert Arthur, Kommerzienrat u. Konsul, Bankdirektor, Frankfurt a. M., Friedrichstr. 60.
***Siebert,** Regierungsbaumeister, Danzig, Jopengasse 20. †
Sieghart R., Dr., Exzellenz, Gouverneur d. k. k. priv. Allg. Österreich. Boden-Kredit-Anstalt, Wien.
Sieghart Margarete, Wien, Teinfallstr. 8 a.
***v. Siemens,** Frau Dr. Georg, Dahlem b. Berlin, Podbielski-Allee 75.
Siems Louis Heinrich, cand. jur. et phil., Kiel, Fleethörn 1—3.
Sitzler, Dr. jur., Regierungsassessor, Koblenz, Mainzerstr. 65.
Smetaczek Alfred, Magistratsbeamter, Wien 6/2, Linke Wienzeile 106.
Sohlich Karl, Dozent an der Humboldtakademie, Berlin-Weißensee, Prenzlauer Promenade 187.
Sölling Friedrich, Berlin, Keithstr. 16, Pension Heukelum.
Soltau Erich, Dr. phil., Berlin-Pankow, Harzgeroderstr. 4.
Sommer Karl, Dr. phil., prakt. Zahnarzt, Marburg a. L.
Sporck Ferdinand, Graf, München, Ismaningerstr. 62 a.
Spork Fanny, Lehrerin, Gratkorn bei Graz, Steiermark.
Springmann jun. Th., Hagen i. W., Concordiastr. †
***Springmann,** Frau Ruth, Hagen W., als stellvertretende Vorsitzende des Vereins zur Förderung des Verständnisses für indisches Geistesleben.
Staadt Heinrich, Wiesbaden.
Stassen Franz, Maler, Berlin W., Luitpoldstr. 47.
Staudigl Josef, großh. bad. Kammersänger, Wiesbaden, Villa Frank, Leberberg 8. †
***von Stauß** Emil Georg, Direktor der Deutschen Bank, Dahlem bei Berlin, Cecilien-Allee 14.
Steinhagen Ludwig, Privatgelehrter, Hamburg 20, Eppendorferlandstraße 7.
***Steinmann** Ernst, Professor, Roma, Via Gregoriana 28; z. Zt. München, Karolinenplatz 2.
Stern Paul, Dr., Bankier, Frankfurt a. M., Gallusstr. 18.

Stern Wilhelm Theodor, Bankier, Frankfurt a. M., Gallusstr. 18.
Stern Fritz, Referendar, Berlin W., Kaiserin Augustastr. 75/76.
Stiebel, Stadtrat, Frankfurt a. M., Cronbergerstr. 28.
Storm Hans, Studiosus, Leipzig-Co, Südstr. 94.
Straeche Otto, Oberleutnant, Architekt-Ingenieur, Mödling bei Wien, Institutsgasse 20.
zur Strassen Otto, Professor Dr., Frankfurt a. M., Victoria-Allee 7 (Senckenberg-Museum).
Strauß Otto, Dr., Privatdozent, Berlin W., Hildebrandstr. 20.
Stricker, Frau Dr. Emmy, Wien VII, Burggasse 17.
Strunz Franz, Dr., Professor a. d. technischen Hochschule und Direktor der Wiener Urania, Wien-Dornbach, Dornbachstr. 86.
***Sülzner** Arthur, Kaufmann, Oliva bei Danzig (Wpr.), Kronprinzenallee 6.
Suntheim, Dr. med., Erich, prakt. Arzt, Brackel, Kr. Dortmund, Scharnhorststraße 4.
Sutter Theodor, Weehawken Heights, N. J., 212 Highpoint Avenue, U. S. America.

T.

Tackmann, Frau Geheimrat, Erfurt, Luisenstr. 21 b.
Talma Pieter, Redakteur von „Het Journal", Bergen (N. H.), (bei Alkmann) Holland.
Taub, Dr. Hans, Rechtsanwalt, München, Possartstr. 12.
Teply E. L., Bozen (Tirol), Hoher Weg 221.
Thieme Karl, Dr. med., Docteur de la faculté de Paris, Paris, 7 rue de la Terrasse; z. Zt. Lausanne, Hotel du Village, Suisse.
Thieme Carl, Kaufmann, Düsseldorf, Hafen.
Thode Henry, Geheimrat, Gardone di Riviera, Lago di Garda (Italien).
Thoma Hans, Professor Dr., Direktor der Kunsthalle, Karlsruhe (Baden).
Thulcke, Frau Hauptmann, Berlin W. 30, Freisingerstr. 3.
Tiemann Hans, Rechtsanwalt, Potsdam, Charlottenstr. 10.
***Tienes** Georg Alfred, Dr. phil. et med., Spezialarzt, Kassel, Königstr. 1.
Toepelmann Kurt Theo, Dresden, Reinickstr. 1.
Töwe, Dr., Oberlyzealdirektor, Gelsenkirchen, Zeppelinallee 1.
Trenkler, Marine-Stabsingenieur, Kiel, Holtenauer Str. 127.
Trübner Wilhelm, Professor der Kunstakademie, Karlsruhe (Baden).
Tschauscheff S. P., Dr., Gymnasialprofessor, Warna.
***von Twardowski** E., Generalmajor z. D., München, Ottostr. 3 b.
***von Twardowski,** Reinhold, Berlin, Kurfürstendamm 195.
Twardowski, Dr. Kasimir, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Lemberg.

U.

Ulrich Clemens, Kgl. Eisenbahnsekretär, München, Pilgersheimerstr. 2/2.
Undeutsch, Oberjustizrat, Kgl. Sächs. Notar, Rechtsanwalt beim Kgl. Sächs. Oberlandesgericht, Dresden-N., Hainstr. 2 a.

V.

Vaihinger Hans, Dr., Geheimrat, Universitätsprofessor, Halle a. d. Saale, Reichardtstr. 15.

Valeton J. J. P., Dr. phil., Gent, Leopoldlaan 27.

***Vajda** Karl, Dr., Budapest IV, Trányigasse 1.

van Velzen, Dr. K. Thoden, Dir. Arzt, Joachimsthal, Uckermark.

Vogl Adolf, Kapellmeister, München, Prinzregentenplatz 19.

Volkelt Johannes, Professor Dr., Geh. Hofrat, Leipzig, Auenstr. 3.

Volkmar, Fräulein Alice, Heidelberg, Kinderheim.

W.

Wach Joachim, Oberlößnitz b. Dresden, Augustusweg 11.

Wagner Albert Malte, Dr., Warschau, Miodaowa-Str. 20, Deutsche Warschauer-Zeitung.

***Wagner** Gustav Friedrich, Achern (Baden). †

Waldschmidt Ernst, z. Zt. Vizefeuerwerker d. Res. I. Seeflieger-Abt., Holtenau b. Kiel.

Wallerstein, Ernst, Dresden, Victoriastr. 21.

Wallerstein, Frl. Margarete, Dresden, Laubnitzerstraße 8.

***Wanke,** Dr.phil., Kuranstalt Friedrichroda i.Th., Gartenstr. 14/16.

von Wartensleben, Graf Konrad, Lankwitz-Berlin, Kurhaus Lankwitz.

Wassily, Dr. med., Kiel, Kehdenstr. 6.

Weber, Fräulein Amalie, München-Gladbach, Friedrichstr. 23.

***Wedel** Richard, Dr. phil., München, Theresienhöhe 3 B II.

Wegener, Amtsgerichtsrat, Trachenberg (Schlesien).

Weihe Carl, Diplom-Ingenieur, Patentanwalt, Frankfurt a. M., Taunusstraße 1.

***Wendel** Georg, Schenefeld, Bezirk Kiel.

Werlé, Frl. Thea, Konzertsängerin, Dresden, Nürnbergerstr. 47.

Werner Alfred, Dr., Dozent an der Lessing-Hochschule, Berlin IV W, Karlstr. 31, Pension Heimann.

***Werner** August, Dr. med., Oberarzt, Heppenheim a. d. Bergstraße.

Werner, Frau Irene, Pension Herzberg, Berlin W. 35, Potsdamer Privatstraße 121 b.

Werner, Dr. Moritz, Frankfurt a. M., Bornwiesenweg 34.

Wernicke Alexander, Dr., Professor der Technischen Hochschule, Braunschweig, Hinter den Brüdern 30. †

Wernicke E., Frau Geheimrat, Solln bei München, Hofbrunnstr. 9 a.

Wertheimber, Dr. jur. Eugen, Frankfurt a. M., Börsenstr. 13, † auf dem Schlachtfelde gefallen.

Westermayer, Frau Anna, München, Äuß. Prinzregentenstr. 25.

Westernhagen, C., Braunschweig (Wilmerdingstr. 6 I).

Westphal R., Berlin-Karlshorst, Dorotheastr. 27.

Westphal, Professor, Naumburg a. d. Saale, Grochlitzerstr. 44.

Wetzlar Emil, Bankier, Frankfurt a. M., Gallusstr. 18. †
***Wieacker** Eberhard, Stuttgart, Böheimstr. 1 b.
Wigger Heinrich, Prokurist, Berlin-Friedenau, Taunusstr. 23.
Wilke, Regierungsrat, Düsseldorf, Tiergartenstr. 18.
Wilutsky Conrad, Dr. jur., Berlin, Friedrich-Wilhelm-Str. 13.
Wilutsky, Frau Dr., Berlin, Friedrich-Wilhelm-Str. 13.
Wimmer, Dr. med. Hans, z. Zt. Stabsarzt der Landwehr, München, Leopoldstr. 32.
Winkelmann Louis, Verleger, Leipzig, Südstr. 47.
Wiskott Max, Dr., Fabrikbesitzer, Breslau, Ahornallee 34.
***Witek,** Fritz, Wien VII, Neustiftgasse 56.
Witt Fritz, Dr. phil., Malchin i. M., Chausseestr. 2.
Witting, Frau Sibylle, Berlin W. 10, Stülerstr. 6.
Woerner, Regierungsrat, Darmstadt, Martinstr.
Wolf Hermann, stud. phil., Amsterdam, Steerergracht 110.
von Wolfstein, Frau Cornelia, Salzburg, Villa Wolfstein.
Woltmann Heinrich, Oberlehrer, Coburg, Seidmannsdorferstr. 3 c.
Wunderlich Fritz, Opernsänger, Dresden—Striesen, Lauensteinerstr. 4.
***Wundermacher** Max, Rentner, Charlottenburg, Wilmersdorferstr. 76.
Wurzmann L., Dr., Justizrat, Frankfurt a. M., Stiftstr.

Z.

von Zachariewicz Julian, Schriftsteller, Charlottenburg, Mommsenstraße 53.
Zambonini Ferruccio, Professor, Turin, Via Bagetti 27.
von Zgorski, Frau Rosalie, Wien III, Arenbergring 16.
***Zint** Hans, Dr., Amtsrichter, Danzig-Langfuhr, Kastanienweg 8.
von Zobeltitz Fedor, Spiegelberg bei Topper (im Winter: Berlin W. 15, Uhlandstr. 33).
Zoepffel Helmut, Dr. med., Neuhaus bei Schliersee.
Zòtkowski Adam, Graf, Dr., Dozent der Philosophie, Krakau, Lobzowskastraße 7.
Zuleger-Boeßneck, Frau Paul, Dresden.
Zweig Max, Journalist, Breslau 5, Viktoriastr. 25, Gartenhaus.



IV.

Geschäftliche Mitteilungen.

Geschäftliche Mitteilungen.

1. Bericht
über die sechste Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft zu Danzig vom 29. Mai bis 2. Juni 1917.

Eingedenk des Dichterwortes:
Tu ne cede malis sed contra audentior ito,
hat sich unsere mächtig aufblühende Schopenhauer-Gesellschaft auch in dieser Zeit der wildesten politischen Stürme und Wirren nicht in der Verfolgung ihrer idealen Zwecke irre machen lassen und, ungeachtet der Schwierigkeiten des Reisens und der Verpflegung, ihre gewohnheitsmäßig in der Pfingstwoche tagende Jahresversammlung auch in diesem dritten Kriegsjahre und noch dazu in dem für viele entlegenen Danzig anberaumt, welches allerdings als der Geburtsort Arthur Schopenhauers ein besonderes Anrecht darauf hat, die Freunde des Philosophen in seinen Mauern versammelt zu sehen. Die Befürchtungen, mit welchen man unsrer diesjährigen Tagung von manchen Seiten entgegensah, haben sich denn auch in keiner Weise verwirklicht. Die Anziehungskraft, welche der Name Danzig auf alle Freunde Schopenhauers ausübt, hatte eine über Erwarten große Anzahl der Mitglieder unserer Gesellschaft veranlaßt, von nah und ferr, teilweise aus den entlegensten Gegenden des deutschen Vaterlandes, herbeizueilen, um das Andenken des Mannes zu feiern, welchem unzweifelhaft die führende Stellung im geistigen Leben der Nation wie der ganzen Menschheit für eine nicht abzusehende Reihe von Jahrhunderten angehören wird. Noch viel größer aber war die Teilnahme, welche die Bewohner der Stadt Danzig und ihrer herrlichen Umgebung unserm

Unternehmen entgegenbrachten. Ein Ehrenausschuß von 37 Mitgliedern, welcher die angesehensten Namen der Stadt Danzig und der Provinz Westpreußen vereinigte, und ein rühriger Arbeitsausschuß hatten alles auf das Beste vorbereitet, um den fremden Gästen einen ehrenvollen Empfang und einen herzerfreuenden Aufenthalt zu sichern; es war als wenn die ganze Stadt sich beeifert hätte, die Verehrung des herrlichen Genius, welchen sie der Welt geschenkt hat, durch liebevollste Aufnahme der fremden, zu seiner Ehre versammelten Gäste, zu betätigen. Über hundert Teilnehmer folgten mit gespanntem und bis zum Schlusse durchhaltendem Interesse den, dieses Jahr besonders gehaltvollen, Vorträgen der Sitzungen, und wohl ebenso viele Einheimische und Auswärtige nahmen an den geselligen Veranstaltungen teil, welche allen Gelegenheit boten, Bekanntschaften zu machen, Freundschaften anzuknüpfen und über so vieles, was Kopf und Herz bewegte, ihre Gedanken auszutauschen. Eine erhebliche Anzahl neuer Mitglieder trat in unsere Gesellschaft ein, unter ihnen auch ein Herr Richard Schopenhauer, ein Verwandter des großen Philosophen und mit ihm von demselben Ahnherrn abstammend. Zahlreiche Telegramme legten Zeugnis ab für die Sympathie, welcher unsre Gesellschaft im Inlande wie im Auslande sich erfreut. So telegraphierte der deutsche Reichskanzler aus Straßburg an den Vorsitzenden:

„Der Schopenhauer-Gesellschaft sage ich für die mir bei ihrer Jahresversammlung entbotene freundliche Begrüßung meinen aufrichtigen Dank; mit Ihnen erblicke ich in den sittlichen Idealen, die das deutsche Volk auch in diesem Daseinskampfe stets aufrechterhalten hat, einen wesentlichen Bestandteil seiner Kraft.

Reichskanzler von Bethmann Hollweg."

Und aus dem höchsten Norden Schwedens telegraphierte ein schwedischer Beamter, welcher seit Jahren ein treues Mitglied unserer Gesellschaft ist:

„Grüße von Ferne mit Heil und Sieg für unsre Sache!"

Eine besondere Freude für alle Besucher der Sitzungen war es, daß der im dritten Jahrbuche Seite XIV von Dr.

Curt Böninger, Duisburg, gestiftete Preis von 500 Mark für die beste Bearbeitung der Frage, wie Kuno Fischers Darstellung von Schopenhauers Leben, Charakter und Lehre zu beurteilen sei, nunmehr mit Zustimmung und auf Wunsch des Stifters verliehen werden konnte. Es waren drei Arbeiten eingelaufen, zum Preisrichter war vom Kuratorium, im Einverständnisse mit Dr. Böninger, unser Mitglied Professor Dr. Ebel in Charlottenburg ernannt worden, welcher sich in dankenswertester Weise der großen Mühe unterzogen hat, die drei eingegangenen Arbeiten zu prüfen und schriftlich zu beurteilen. Die Hauptstelle seines Urteils lautet: „Der Preisrichter hat sich für die Zuerkennung des Preises an den Verfasser der Arbeit mit dem Motto *Veritas liberabit vos* entschieden. Diese erscheint ihm nicht nur relativ als die beste der drei, sondern an sich als ein wertvoller Versuch, Kuno Fischers so viel gelesenes und gelobtes Werk über Schopenhauer in die rechte Beleuchtung zu setzen. Der Verfasser hat das Problem mit liebevollem Verständnis und emsigem Fleiß angefaßt und verfügt über die erforderliche, bis ins Einzelne gehende Sachkenntnis, gepaart mit wissenschaftlicher Methode und kritischem Scharfsinn, um sich an die Lösung solcher Aufgaben machen zu dürfen. Er spricht nie eine Behauptung aus, ohne sie durch Anführung von Belegstellen aus Fischers oder Schopenhauers Schriften zu erhärten oder wenigstens es zu versuchen. Vor allem befleißigt er sich einer wohltuenden Objektivität und geht in der Verehrung Schopenhauers nicht so weit, blind gegen die unleugbaren Vorzüge zu sein, die auch Kuno Fischers Werk, trotz seiner Gegnerschaft zu Schopenhauer, eigen sind, besonders in den Teilen, in denen Fischer, ohne Kritik zu üben, nur Schopenhauers Lehre wiederzugeben sich als Ziel gesteckt hat. Angenehm macht auch die Lektüre dieser Preisschrift die stets klare, jeder Phrase abholde Sprache des Verfassers, der durch treffende, häufig aus dem Gebiet der bildenden Künste genommene Bilder und Gleichnisse seine Darstellung zu beleben und anschaulich zu machen versteht. Für seinen Ernst, seine Gründlichkeit, spricht besonders, daß er sich nicht damit begnügt, die Stärken und

Schwächen des Fischerschen Werkes aufzuzeigen und seine Irrtümer zu widerlegen, sondern sie auch durch eine Analyse sowohl des Fischerschen Charakters wie seiner intellektuellen Begabung psychologisch zu erklären versucht. Daher bedeutet auf alle Fälle, selbst wenn man hier und da anderer Meinung sein, zu andern Schlußfolgerungen als der Verfasser kommen sollte, im ganzen diese Preisschrift einen Fortschritt in der Schopenhauer-Forschung."

Als Verfasser der Abhandlung mit dem Motto „*Veritas liberabit vos*" ergab sich nach wiederholten telegraphischen Anfragen in Frankfurt a. M., wo das den Namen enthaltende Kuvert lagerte, die durch ihre Beiträge in früheren Jahrbüchern wie auch durch ihren Vortrag auf der Frankfurter Tagung unsern Mitgliedern wohlbekannte Frau Maria Groener zu Brixen in Tirol, welcher somit der volle Preis zuerkannt wurde.

Am **29. Mai** hatten sich auf Einladung der Stadt gegen hundert Gäste in der mit Bildern und Erinnerungen geschmückten Festhalle des berühmten Artushofes zusammengefunden. Da es ein fleischloser Tag war, so zeigten die mit Speisen und Wein reichbesetzten Tafeln eine Fülle der köstlichsten Gaben von Lachs, Aal, Stör und andern Fischen, welche Danzig seiner Lage an der Weichsel und der Nachbarschaft des Meeres verdankt. Ein Mozartsches Quartett, vorgetragen durch die Herren Max Wolfsthal, Dr. Johannes Schubert, Konzertmeister Wolf und Dr. Paul Schubert, eröffnete den festlichen Abend. Hierauf ergriff Oberbürgermeister Scholtz das Wort, begrüßte die fremden Gäste und wies darauf hin, daß es als ein schönes Zeichen deutscher Kraft gelten müsse, wenn nach drei Jahren des Krieges die Freude an kulturellen Bestrebungen und ernster wissenschaftlicher Tätigkeit deutsche Männer und Frauen zu gemeinsamer Arbeit zusammenführe, erinnerte daran, wie vor Zeiten der „Peter von Danzig", das stolze Hansaschiff, dessen Modell die Festhalle zierte, London blockiert habe, während jetzt unsre Unterseeboote einen festen Ring um England gelegt hätten, um unserm gefährlichsten Gegner den von ihm verschmähten Frieden auf-

zuzwingen. Ihm antwortete der Vorsitzende, indem er zeigte, wie drei für die Bevölkerung Danzigs charakteristische Züge, die Liebe zur Freiheit, der Trieb zur Arbeit und der Sinn für wissenschaftliches Streben auch auf Arthur Schopenhauer, den großen Sohn dieser Stadt, übergegangen seien und sein Leben zu einem für das deutsche Vaterland und weit über dessen Grenzen hinaus vorbildlichen gestaltet hätten. Unter fröhlichen Gesprächen und mit herzlichem Danke für die gastliche Aufnahme trennte sich nach elf Uhr die Gesellschaft, um am nächsten Morgen zu den Sitzungen im weißen Saale des Rathauses wieder zusammenzutreffen.

Am **Mittwoch, dem 30. Mai** um neun Uhr morgens eröffnete der Vorsitzende die Sitzung und bat zunächst den Herrn Oberbürgermeister Scholtz das Wort zu nehmen. Dieser gab der Meinung Ausdruck, daß es wohl in keinem der andern kriegführenden Staaten möglich sei, daß sich inmitten der Kriegswirren eine Gesellschaft vereinige, um rein wissenschaftlichen Fragen nachzugehen, erinnerte an die zahlreichen Beziehungen, welche Schopenhauer und seine Familie mit der Stadt Danzig verknüpften, und gab der Hoffnung Ausdruck, daß die Schopenhauer-Gesellschaft in künftigen, glücklicheren Zeiten sich wieder einmal in Danzig zusammenfinden möge. Hierauf begrüßte im Namen der technischen Hochschule ihr derzeitiger Rektor magnificus Geheimrat Lorenz die Versammlung, wies auf den engen Zusammenhang der technischen Disziplinen mit der Philosophie hin und gab der Hoffnung Ausdruck, daß es auch der Danziger Hochschule beschieden sein möge, einen eigenen Lehrstuhl für die Philosophie zu erhalten. Als dritter nahm Professor Kowalewski aus Königsberg, als Vertreter der Kant-Gesellschaft, das Wort, um ihre Grüße im Auftrage des Vorsitzenden, Geheimrat Vaihinger, der Schopenhauer-Gesellschaft als ihrer jüngeren Schwester zu überbringen und gab der Überzeugung Ausdruck, daß die Philosophie Kants und Schopenhauers als des Begründers und des Vollenders einer einheitlichen großen Weltanschauung ein untrennbares Ganze bildeten, und daß auch die beiden zur Pflege ihrer Lehren begründeten Gesellschaften jetzt und in

aller Zukunft brüderlich zusammenstehn und zusammenwirken würden. Zum Schlusse der Morgensitzung sprach Dr. T a u b aus München über den Einfluß, welchen Schopenhauers Philosophie auf den schwedischen Dichter Strindberg ausgeübt habe. Anknüpfend an den Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung", zeigte er, wie Strindberg durch diesen Satz zu Schopenhauer geführt worden sei, und erläuterte seine fesselnde Darstellung durch Mitteilung einer von Strindberg 1896 zu Paris verfaßten Studie, sowie durch den Übergang des schwedischen Dichters vom Naturalismus zu einem auf Schopenhauerscher Grundlage beruhenden Idealismus.

Sodann forderten die Herren Bürgermeister Dr. B a i l und Stadtrat G r o n a u die Gesellschaft zu einem Rundgange durch die Stadt auf, bei welchem unter Führung der Herren Archidiakonen B r a u s e w e t t e r und W e n d l a n d die Marienkirche, in welcher Schopenhauer 1788 getauft und 1804 konfirmiert wurde, und die Johanniskirche mit ihren reichen Erinnerungen gezeigt und erklärt wurden. Eine Besichtigung der durch eine weise Stadtverwaltung erhaltenen altertümlichen Häuser mit ihren vorspringenden Beischlägen und eine photographische Aufnahme der Gesellschaft mit Schopenhauers Geburtshaus, Heilige-Geist-Gasse 114, als Hintergrund, schuf eine wertvolle Erinnerung an so viele fremde und einheimische Teilnehmer, deren erstmalige Begegnung in Danzig sich von Tag zu Tage immer mehr zu einer warmen Freundschaft fortentwickelte.

Die **Nachmittagssitzung** wurde eröffnet durch einen Vortrag des Pionier-Leutnants Oberlehrer B i e r n a t z k i, dessen Darlegungen über Pflicht und Schicksalsglaube, über die Notwendigkeit alles Geschehens und ihre Durchbrechung durch die auf unsrer metaphysischen Freiheit beruhende Erfüllung der Pflicht gegen das Vaterland, um so tieferen Eindruck machten, als der Redner unmittelbar von den gewaltigen Kämpfen an der Front zur Teilnahme an unserer Tagung herbeigeeilt war, um alsbald nach Schluß derselben wieder zu seiner schweren und gefahrvollen Pflicht der Verteidigung des heimatlichen Bodens gegen ruchlose Angriffe zurückzukehren. Über die Unsterblichkeit der Seele, das für

den zweiten Tag angesetzte Hauptthema, sprach, gleichsam präludierend, sodann der Psychiater Dr. Thoden van Velzen, indem er, etwa in der Weise der *Bhagavadgita*, aus Schopenhauers Lehre die richtige Konsequenz zog, daß mit allen andern Ereignissen auch Geburt und Tod zur Erscheinungswelt gehören, ein Gedanke, welcher von Herrn Gebhardi noch weiter fortgeführt und vom Vorsitzenden durch das Gleichnis erläutert wurde, daß, wenn ein Spiegel zerschlagen wird, zwar das Bild im Spiegel verschwindet, nicht aber die in ihm sich spiegelnde Gestalt.

Um **6½ Uhr** folgte die Gesellschaft einer Einladung des Konsistorialrats Dr. Kalweit zu einer Abendmusik in die Marienkirche, bei welcher die Abendstimmung des auf die Mühen und Sorgen des vergangenen Tages beruhigt zurückblickenden Gemütes durch die von Orgel und Violoncello begleiteten Gesangvorträge einer Reihe von Liedern eines Bach, Beethoven, Schumann und anderer Meister zum schönen Ausdrucke kam und durch eine poesievolle Ansprache des Herrn Konsistorialrats Kalweit ergänzt und erläutert wurde.

Ein geselliges Zusammensein im Danziger Hof vereinigte die Festteilnehmer zu fröhlichem Geplauder auf der Terrasse des Hotels, bis sie durch die Klänge des Flügels in den Saal gelockt wurden, wo Professor Karl Fuchs eine Reihe herrlicher Kompositionen von Rossini, Beethoven, Bach und Chopin mit gewohnter Meisterschaft vortrug und dadurch dem Abend einen würdigen Abschluß bereitete.

Am **Donnerstag morgen** wurde zunächst die Rechnungsablage für das verflossene Jahr durch Hinweis auf die im Jahrbuch gegebenen Ausweise erledigt, und unserm Schatzmeister, Arthur von Gwinner, welchen seine vielfachen Geschäfte als Direktor der Deutschen Bank und Mitglied des Herrenhauses zwar am persönlichen Erscheinen, nicht aber an der treuen Fürsorge für unsere Gesellschaft verhinderten, der Dank der Anwesenden für die ausgezeichnete Geschäftsführung einstimmig votiert und telegraphisch übermittelt. Nachdem als Ort der nächstjährigen Tagung Berlin gewählt war, wurde als Hauptthema der diesjährigen

Tagung die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele in Angriff genommen. Mit Bezugnahme auf den allen Anwesenden eingehändigten Festgruß zeigte der Vorsitzende, wie die Unzerstörbarkeit unseres an sich seienden Wesens durch den Tod sich aus den von Kant und Schopenhauer aufgestellten, unwiderlegten und unwiderlegbaren Beweisen für die Apriorität von Raum, Zeit und Kausalität mit strenger logischer Konsequenz ergibt, während über die Art unseres Zustandes nach dem Tode nur bildliche Vorstellungen für uns möglich sind. Von theologischem Standpunkte aus ergriff sodann, unter gespannter Aufmerksamkeit der Anwesenden, Konsistorialrat Kalweit das Wort und wies mit Recht darauf hin, daß die Überzeugung von der Unsterblichkeit keine notwendige Voraussetzung des moralischen Handelns ausmache, daß die sittliche Aufgabe als der Hauptzweck des Erdendaseins dieselbe bleibe, wie man auch immer über ein Fortleben nach dem Tode denken möge, und daß eine demütige Ergebung in die unerforschlichen Ratschlüsse der Gottheit die einzige Haltung sei, welche dem religiösen Gemüte gezieme. An der weiteren Diskussion beteiligten sich vom religiösen Standpunkte aus Stadtrat Dr. Mayer, vom philosophischen die Herren Dr. Lipsius und Dr. Taub. Wenn letzterer nicht mehr von einer Unsterblichkeit der Seele, sondern nur von einer Unzerstörbarkeit unseres Willens als Ding an sich geredet wissen wollte, so ist doch zu bedenken, ob es nicht rätlicher ist, sich an die traditionellen Begriffe anzuschließen, als durch einen Bruch mit denselben vielen das Verständnis und die Aneignung der philosophischen Wahrheit zu erschweren oder gar unmöglich zu machen.

Unter der kundigen Führung des Direktors der Museen Dr. Secker folgte zunächst ein Besuch des Uphagenhauses, als eines wohlerhaltenen Beispiels einer alten Danziger Patrizierwohnung, woran sich eine Besichtigung der verschiedenen Museen mit ihrem reichen Besitze Danziger kunstgewerblicher Altertümer und der wertvollen Kunstschätze der Stadt schloß, deren Betrachtung durch die lichtvollen Erläuterungen des führenden Direktors

allen Anwesenden eine frohe und lehrreiche Stunde bereiteten.

In der **Nachmittagssitzung** erläuterte Dr. Zint den Gegensatz zwischen Goethe, der immer aus dem Ganzen das Einzelne, und Schopenhauer, der aus dem Einzelnen das Ganze zu erklären unternimmt, an ihrer Stellung zum Problem der Farbe. Das weiße Licht, welches Newton für zusammengesetzt aus den sechs Farben, rot, orange, gelb, grün, blau, violett, gehalten hatte, ist für Goethe eine einfache Erscheinung, und die Farben entstehen aus einer Trübung des weißen Lichts durch die Beschaffenheit des Gegenstandes, auf welchen es fällt oder durch welchen es hindurch geht. Schopenhauer läßt Goethes Theorie gelten, erklärt aber, daß der Gegenstand nur die Ursache ist, welche als Wirkung auf der Netzhaut mittels einer qualitativ geteilten Tätigkeit derselben die Farben hervorbringt. Anknüpfend an diesen inhaltreichen Vortrag, berührte Professor Kowalewski nochmals die Frage nach der Realität der Außenwelt und erinnerte daran, daß vor Descartes und Kant diese Frage schon den Kirchenvater Augustinus beschäftigt habe.

Im Anschluß an die Nachmittagssitzung lud Stadtrat Gronau zur Besteigung des Turmes der Katharinenkirche und zur Besichtigung des unter seiner Leitung nach dem großen Brande neu hergestellten Glockenspieles ein, wobei die Teilnehmer durch den Einblick in dessen kunstvolles Getriebe, sowie durch die herrliche Rundsicht über Stadt und Umgebung für die mühsame Erkletterung des Turmes reichlich entschädigt wurden.

Der **Abend des Donnerstags** vereinigte gegen hundert Danziger und auswärtige Gäste zu einem Festmahle im Ratskeller, welches in fröhlichster, durch Tischreden noch gesteigerter Stimmung verlief und für die fremden wie für die einheimischen Teilnehmer ein Gegenstand angenehmster Erinnerung bleiben wird. Der Oberbürgermeister dankte im Namen der Stadt den Mitgliedern der Schopenhauer-Gesellschaft für den Entschluß, unter schwierigen Verhältnissen, teilweise aus weiter Ferne, die Wallfahrt zum Geburtsorte des größten Philosophen seines Jahrhunderts unternommen

zu haben, und brachte ein begeistert aufgenommenes Hoch auf die Gäste aus; ihm antwortete mit warmen Dankesworten der Vorsitzende der Gesellschaft und toastete auf die zahlreich anwesenden Damen, welchen er die weder ganz neue noch auch wissenschaftlich unanfechtbare, immerhin aber tröstliche Hypothese mitteilte, daß das böse Kapitel „Über die Weiber" in Schopenhauers Werken von seinen Feinden eingefälscht sei, um sein Ansehen bei den Frauen und durch sie folgerichtigerweise auch bei den Männern zu untergraben. Bürgermeister Bail widmete sein Glas der Schopenhauer-Gesellschaft, ohne der Verdienste zu gedenken, die gerade er für das glückliche Gelingen der Tagung sich erworben hatte. Ihm und dem ganzen Danziger Arbeitsausschusse brachte Dr. Taub ein feuriges Lebehoch dar, und Frau Eva Büttner dankte im Namen der Damen und hob die reichen Anregungen hervor, welche die Stadt Danzig durch ihre Kunstschätze und die musikalischen Genüsse den fremden Gästen geboten habe.

Eine letzte Sitzung am **Freitag morgen** führte noch einmal die Teilnehmer in unverminderter Zahl in dem mit prächtigen Wandgemälden reichgeschmückten weißen Saal des Rathauses zusammen und bot ihnen zum Abschlusse die beiden gehaltvollen Vorträge von Dr. Schubert „Über Schopenhauers und Hegels Staatsphilosophie" und von Professor Dr. Fuchs „Über Schopenhauer und die Musik", deren letzterer dem bekannten Musikhistoriker Professor Dr. Prüfer aus Leipzig den Anlaß zu anregenden Bemerkungen über Schopenhauer und Richard Wagner gab.

Diesen und allen andern Rednern auf der Danziger Tagung möchten wir anheimstellen, bis Ende Oktober über ihre Vorträge ein kurzes Referat von einer oder höchstens zwei Druckseiten an den Vorstand einzusenden, welcher diese Referate im nächsten Jahrbuche aufnehmen wird, damit auch diejenigen von unseren 603 Mitgliedern, welche nicht das Glück hatten, in Danzig anwesend sein zu können, einen urkundlichen Bericht über die dort gepflogenen Verhandlungen erhalten.

Um 2½ **Uhr nachmittags** führt die Straßenbahn unsere,

durch Zuzug in Langfuhr und Oliva immer mehr anwachsende, Gesellschaft zunächst nach Pelonken zu dem ehemaligen Grundbesitz der Familie Schopenhauer, auf welchem, in dem noch vorhandenen, wenn auch stark umgebauten, jetzt als Waisenhaus dienenden Wohnhause und seiner von prächtigem Waldgebüsch umgebenen Anlagen der junge Arthur seine ersten Kinderjahre verlebte. Eine freudige Überraschung für die Festteilnehmer war es, daß etwa 40 Waisenkinder Aufstellung nahmen und einige wohleingeübte Lieder religiösen und vaterländischen Inhalts vortrugen, woran sich unter Vorsitz des Herrn Konsul Sieg eine Bewirtung der Gesellschaft mit echtem Kaffee und Buttersemmeln anschloß. Eine längere Wanderung über den Winterberg mit seinen prächtigen Blicken auf die sonnenbeglänzte Waldlandschaft und das blaue Meer führte die Gesellschaft nach Schwabenthal, wo nochmals Kaffee und Kuchen gereicht wurde, und weiter ging die Wanderung zu der durch ihre beiden hohen Türme schon aus der Ferne sich ankündigenden Klosterkirche von Oliva, in deren hohen Säulengängen wir durch einige Vorträge auf der durch Rektor Riebandt gespielten weltberühmten Orgel mit ihren beweglichen, in die Posaunen stoßenden und ihre Glocken schwingenden Engelsfiguren, freudig überrascht wurden. Der weitere Weg führte durch den Königlichen Ziergarten bis zu dem am Meere gelegenen Fischerdorfe und Badeorte Glettkau, wo ein Empfang durch den Bürgermeister Twistel von Oliva und eine Bewirtung der auf etwa 90 Personen angewachsenen Gesellschaft durch reichbelegte Butterbrote, Torte und Bier vorgesehen war. Mit warmem Danke an den Herrn Bürgermeister für die liebenswürdige Einladung und unter fröhlichen Gesprächen trat die Gesellschaft nach 11 Uhr abends die Rückfahrt nach Danzig an.

Am **Sonnabendmorgen** führte eine prächtige Fahrt auf einem von der Stadt zur Verfügung gestellten Dampfer die von Oberbürgermeister Scholtz geleitete und durch seine Erklärungen über die Umgebung angenehm unterhaltene Gesellschaft vom Grünen Tor aus die Mottlau abwärts bis zur Weichsel, dann auf dieser hinauf bis zur Stelle des denk-

würdigen Durchbruches im Jahre 1840 und weiter weichselabwärts bis zur Mündung in die See und in die Nähe der Minensperre, wobei die Mitteilungen des Oberbürgermeisters über die geplante Bebauung der weiten, zum Stadtgebiete gehörenden Landstrecken großes Interesse erregten und die gewaltigen Vorkehrungen zum Schutze der Küste und der Landzunge Hela gegen feindliche Überfälle das Herz jedes Patrioten mit Befriedigung erfüllten.

Zu einem letzten gemeinsamen Ausfluge fanden sich die fremden Gäste und die ihnen mit immer größerer Herzlichkeit sich anschließenden Bewohner der Geburtsstadt unseres großen Philosophen am **Sonnabend nachmittag um 3½ Uhr** auf dem Bahnhofe zusammen zum gemeinsamen Besuche des berühmten, dem Namen nach schon längst allen bekannten Badeortes Zoppot. Hier wurden die Ankommenden von dem Kurdirektor Herrn von Ostrowski und dem Bürgermeister Thurmann auf dem Bahnhofe empfangen und zunächst an Gärten vorüber durch Wiesen und Wald zum Bergschlößchen hinaufgeleitet, wo im Angesichte einer herrlichen Aussicht über die gesegnete Landschaft und das weite Meer unter anregenden Ansprachen und lebhaften Unterhaltungen der Kaffee eingenommen wurde. Dann bewegte sich der ganze Zug bergabwärts zum weiten Garten des Kurhauses hin, von welchem aus zunächst die prächtige, weit in die See sich hinaus erstreckende und einen angenehmen Spazierweg bietende Landungsbrücke besucht wurde. Inzwischen riefen uns die Klänge des Nachmittagskonzerts in den Kurgarten zurück, wo von einer wohlgeschulten Kapelle der Zug der Frauen aus Lohengrin, eine Phantasie aus der Stummen von Portici und andere Musikstücke trefflich vorgetragen wurden. Der Abend versammelte die Teilnehmer zu einem letzten geselligen Beisammensein in der Weinkuppel des mit großen Prachträumen reich ausgestatteten Kurhauses. Unter weihevollen Abschiedsreden der Herren Dr. Taub, Biernatzki und anderer verlief der Abend in gehobener, heiterster Stimmung, und erst bei der Rückfahrt nach Danzig folgte auf die sonnigen Tage der Festwoche ein mächtiger, langersehnter Regenschauer, mit wel-



Nach einer Miniatur im Besitze des Herrn Arthur v. Gwinner.

Schopenhauers Vater

Heinrich Floris Schopenhauer

Kaufherr zu Danzig.

chem das allgemeine Zusammensein unter gegenseitigem herzlichen Abschiednehmen seinen Abschluß fand.

Nur ein Teil der aus der Ferne nach Danzig gekommenen Gäste fand noch die Zeit, am Sonntag die Marienburg mit ihren denkwürdigen Erinnerungen an die Zeit der Ordensritter zu besuchen und am Montag unter der kundigen Führung des Amtsrichters Dr. Z i n t eine erfrischende Seefahrt zur Halbinsel Hela zu unternehmen. Ihm und allen übrigen, welche dazu beigetragen haben, die ganze Danziger Tagung zu einer so anregenden und herzerfreuenden zu gestalten, vor allem dem Oberbürgermeister S c h o l t z , dem Bürgermeister Dr. B a i l und dem Stadtrat G r o n a u , ist unsere Gesellschaft für ihre großen Bemühungen von Herzen dankbar und wird ihnen und der ganzen Stadt mit ihren schönen Umgebungen ein dauerndes Andenken bewahren.

Paul Deussen.

2. Bericht

des Schatzmeisters für das sechste Rechnungsjahr 1917.

Nach der diesem Bericht beigefügten Abrechnung betrugen für das Jahr 1917 die Einnahmen der Gesellschaft:

1. Jahresbeiträge		
a) für 1916	ℳ 110.—	
b) für 1917	„ 3783.—	ℳ 3893.—
2. Zinsen auf Bankguthaben und Wertpapiere		„ 336.05
3. Verkauf von Jahrbüchern		„ 81.55
demnach Gesamteinnahme		ℳ 4310.60

Diesen Einnahmen stehen folgende Ausgaben gegenüber:

1. Verwaltungskosten			
a) der Geschäftsleitung	ℳ 823.20		
b) des Schatzmeisteramts	„ 509.41	ℳ 1332.61	
2. Kosten des Jahrbuches für 1917		„ 2649.46	
3. Kosten der Jahresversammlung		„ 857.10	ℳ 4839.17
so daß ein Fehlbetrag entstanden ist von			ℳ 528,57

Im Laufe des Berichtsjahres traten der Gesellschaft zehn weitere Mitglieder auf Lebenszeit bei; das von solchen Mitgliedern einbezahlte Kapital beträgt nunmehr ℳ 9260.—.

Das Vermögen der Gesellschaft betrug demnach am Schlusse des Jahres 1917 ℳ 9923.64 gegen ℳ 9512.21 im Vorjahr und ist teils in mündelsicheren Wertpapieren, teils als Bankguthaben zinstragend bei der Deutschen Bank in Berlin angelegt.

Für das neue Rechnungsjahr 1918 sind zehn Jahresbeiträge zu je ℳ 10.— im voraus bezahlt worden.

Im Laufe des Berichtsjahres traten der Gesellschaft 85 neue Mitglieder bei, während dieselbe durch Austritt und Sterbefälle 13 Mitglieder verlor. Somit betrug die Mitgliederzahl am Ende des Berichtsjahres 516 Mit-

glieder mit einem Jahresbeitrage von *M* 10.— und 94 Mitglieder auf Lebenszeit, insgesamt also 610 gegen 538 Mitglieder im Vorjahre. Für 1918 liegen einige weitere Anmeldungen vor.

Wie seit drei Jahren, so war auch im abgelaufenen Rechnungsjahre die Einziehung der Beiträge durch den Kriegszustand erschwert, und wir sind nach wie vor mit unseren im feindlichen Auslande wohnenden Mitgliedern ohne jede Verbindung. Die Rückstände an Beiträgen haben sich durch diese Verhältnisse entsprechend erhöht.

Abrechnung des Schatzmeisters für das Jahr 1917.

Einnahmen	*M*	*M*
Vortrag.		
Vermögensbestand am Jahresanfang		
a) Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	8320.—	
b) Überschuß aus den Vorjahren	1192.21	9512.21
Jahresbeiträge		
a) für 1916	110.—	
b) für 1917	3783.—	
c) für 1918	100.—	3993.—
Beiträge auf Lebenszeit		940.—
Verkaufte Jahrbücher.		81.55
Zinsen auf Bankguthaben und Wertpapiere . .		336.05
		14862.81

Ausgaben	*M*	*M*
Verwaltungskosten		
a) der Geschäftsleitung, einschließlich Drucksachen, Porti, Schreibhilfe usw. .	823.20	
b) des Schatzmeisteramts, einschließlich Schreibhilfe, Porti und Drucksachen .	509.41	1332.61
Kosten des Jahrbuches für 1917		2649.46
Kosten der Jahresversammlung in Danzig .		857.10
Vermögens-Überschuß, bei der Deutschen Bank angelegt:		
1. Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	9260.—	
2. Vorausbezahlte Beiträge für 1918	100.—	
3. Verbleibender Überschuß		
a) Vortrag aus den Vorjahren *M* 1192.21		
b) Unterschuß in 1917 „ 528.57	663.64	10023.64
		14862.81

Berlin, im Januar 1918.

Arthur v. Gwinner,
Schatzmeister.

3. Beiträge zum achten Jahrbuch.

Beiträge zum achten Jahrbuch literarischer und künstlerischer Art, innerhalb des Bereiches der Zwecke der Gesellschaft, werden erbeten an den Unterzeichneten bis zum 30. Oktober 1918. Um deutliche Handschrift, am besten Maschinenschrift, wird gebeten.

4. Anmeldungen und Zahlungen.

Alle Anmeldungen neu beitretender Mitglieder wolle man an Geheimrat Deussen, Kiel, Beselerallee 39, *hingegen alle Zahlungen (Jahresbeitrag 10 ℳ) an die Deutsche Bank, Depositenkasse A, Berlin W. 8, Mauerstrasse 26—27, mit der Bezeichnung „Für die Schopenhauer-Gesellschaft" gelangen lassen.*

Da der Vorrat der älteren Jahrbücher sehr beschränkt ist, so können Jahrbuch I, II und III überhaupt nicht mehr, Jahrbuch IV und V nur noch an solche Mitglieder geliefert werden, welche durch einmalige Zahlung von 100 ℳ oder, falls sie schon Mitglieder sind, durch Nachzahlung von 90 ℳ die Mitgliedschaft auf Lebenszeit erwerben und dadurch für alle Zukunft von weiteren Zahlungen befreit sind. Diesen werden sämtliche früheren Jahrbücher, soweit der Vorrat reicht, gratis und franko zugestellt.

5. Adressen der Mitglieder.

Alle Änderungen oder Berichtigungen der Adressen wolle man ohne Verzug an den Unterzeichneten mitteilen. Derselbe ist auch gern erbötig, auf geschäftliche Anfragen jeder Art Auskunft zu erteilen.

Im Namen des Kuratoriums:

Paul Deussen,
Kiel, Beselerallee 39.





